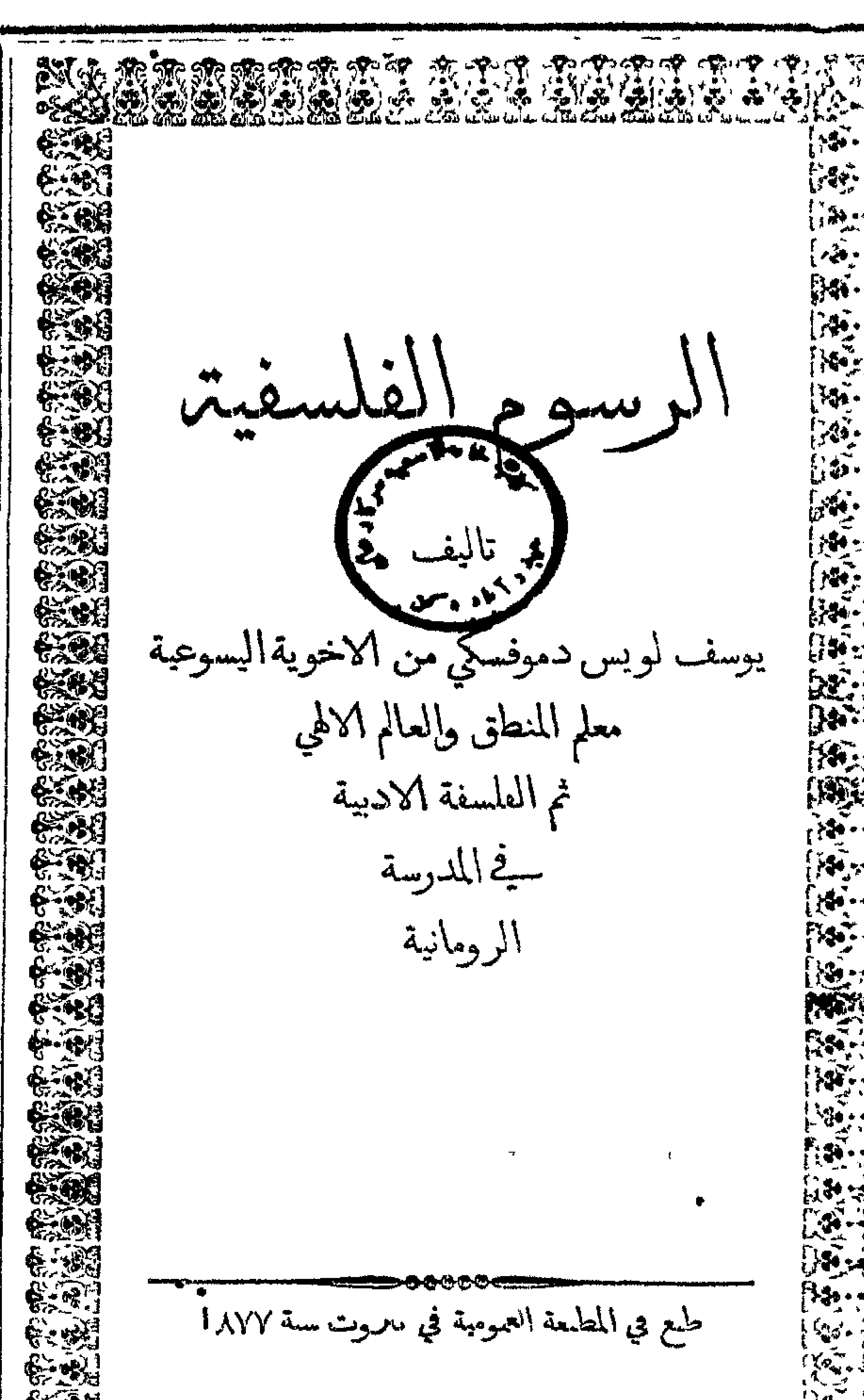


الرسوم الفلسفية

تاليف

يوسف لويس دموفسكي من الاخوية اليسوعية

معلم المنطق والعالم الالهي

ثم الفلسفة الادبية

في المدرسة

الرومانية

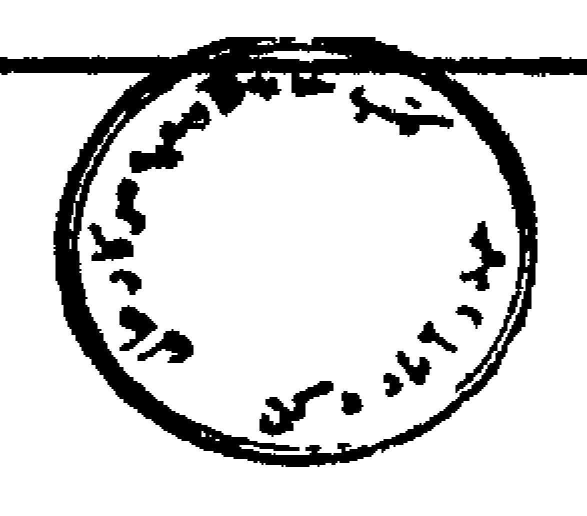
طبع في المطبعة العمومية في بيروت سنة ١٨٧٧ م

المجلد الاول

وهو يتضمن رسوم المنطق والعالم الالهي وقد ترجمه الخوري يوسف
بن الياس الدبس الماروني تلميذ مدرسة عين ورقة عن اصلهِ اللاتيني
الى اللغة العربية عن طبعته الرابعة وهي الرومانية الثانية المهذبة من
المؤلف والموضحة منه بزيادات جديدة

قال القديس اغوسطينوس في العدد ٢٣٨ من رسالتهِ الى
باشنسيوس . ليس خيرًا للانسان ان يغلب آخر مثله بل خيرٌ له
ان يغلبه الحق مريدًا لانه لا يحسن بهِ ان يغلبه مكرهًا اذ لا بد من ان
الحق يغلب الانسان اكرَه ام اقرَّ . فان كنت قلتُ شيئًا باكثر مما ينبغي
من الحرية لا اهانةً لك بل محاماةً لنفسي فاعذر لي .





خطبة المترجم

الحمد لله الذي جعل اللسان في الانسان ترجمان الجنان (١) وصيرّ العقل للحق كالجنان (٢) وحلى طلله بالمعقولات كانها سحب الجمان (٣) واماط (٤) عنه شعار الضل واسفار (٥) حنادس البهتان بالبرهان فاسفرت من تحت لثامه مخدرات المعارف تمس فيلاتمها الحق بالبيان وعرس فيه غرس محبة الحكمة ورابه بالرغس (٦) والهدان (٧) فامسى وهو حبة خردل فاصبح وهو خميلة متغنة الافنان (٨) وجاده بجود (٩) اعمال الذهن التصور والحكم والاستدلال دون ضنان (١٠) وفجرّ على ريضانها الغنّاء (١١) ينابيع الحق بلا اضنان (١٢) فانفجر من الحق لثامُ نوره وانفرجت كمام نوره (١٣) فانسانا بمبسم ثغره نيسان (١٤) نسيان (١٥) وحال (١٦ حاله (١٧) فذكت ذكاؤه (١٨) كانها بالسرطان واهدتنا ضوءها واوارها (١٩) فهدت من رام الهدي واصلت (٢٠) من مارى (٢١) ورام الهذيان واتى بالمبروآت من دحمة (٢٢) العدم الى نور الكيان فكان بالزمان ما كان بالامكان قبل كل زمان وبرأها كاملة اذ ابرأها (٢٣) من

(١) القلب (٢) الدرس (٣) قلائد المرجان (٤) رفع (٥) تطاول (٦) اليمن (٧) الخصب (٨) الاغصان (٩) مطر (١٠) بخل (١١) الكثيرة العشب (١٢) تضييق (١٣) زهره (١٤) شهر (١٥) مصدر نسى (١٦) مال (١٧) سحابه (١٨) شمسه (١٩) حرّها (٢٠) احرقت (٢١) خاصم (٢٢) ظلمة (٢٣) اتمها

على ا ا و الحس فتبرت من النقصان والبعان ودبع حرارة ا
ادراك ا . الوقار ٢ الفان ا ا ا ن حرارة ونمل حرا
الا الحكر بلا ... ... الدهان باحث ... اموات
الا خير واختلفت عن بعضها بلا اختلاف وجها أ ...
افرادها عما سواها ولم تقسم بذاتها بامداد الواحد الرحمان من ...
العلل والسامي الازلي والقديم التماثي بكل كمال وجمال ...
بضرورة طبعه المالى كل مكان ولايحصره مكان ... العالم كل ما
كان بلا قبلية ولا بعدية ولا شيء من الزمان ... الله ...
والصد والزيدان والنقصان الاحد الذي لا شريك له ولا ...
المثال الذي ليس ... (٥) المسبغ الاحسان كما ... (٦) ...
الاكوان الكائنة (٧) كل المزايا كل الاحسان ... من
شرف الانسان واسرف (٨) الله وم يسرف (٩) ما نفس (١٠) ...
على باقي انواع الحيوان اعني النفس الناطقة المسلطة حير المائتة ...
مست (١١) على الابدان وقرن درر الادراك (١٢) مع ...
الاجساد حير قران . فتاترت ... والانسان جوهران
مختلفان لايمتزجان . واصدر افعال النفس عن العقل والارادة كلاهما
مصدران وسوّل (١٣) الارادة بجلباب الحرية فاختارت الخير
باختيارها واحتجبته لذاتها اى احتجاب (١٤) واسعد الانسان ...

(١) القبيح (٢) الصانع (٣) المدهش (٤) المثل (٥) معد ... (٦) ...
(٧) الحافظ (٨) الذر (٩) احصا (١٠) فضل (١١) ... (١٢) النفس ...
(١٣) زين (١٤) احتشاد

صيّر ذاته موضوعًا لسعادته فتصدى (١*) له وهو اليه صديان (٢)
وغرس فيه شريعة الطبيعة فاثمرت أحياء (٣) الفضائل نفس ماجنى
من الاغصان وبرأ الورى للالفة فافاد احدهم الاخر عما ابان فسبحان
البادع ثم سبحان هو لي الكالي (٤) وعليه اتكالي وبه المستعان

اما بعد فيقول العبد المفتقر الى المواساة (٥) من عفوربه
المحتاج الى الأساوة (٦) بالعفو عن ذنبه. الخوري يوسف بن الياس
الدبس الماروني تلميذ مدرسة عين ورقه اني لما كنت من الذين قد
ترتبت عليهم الافادة الروحية خاصةً لتقلدي وظيفة التدريس في
مدرسة مار يوحنا مارون المرعية وكانت الفلسفة خيزبان (٧)
العلوم وبها تثرى (٨) المعارف وتسرو (٩) الحلوم (١٠) ومن
دررها تصاغ حلى العقول وبها يتحلّى ويتجلّى كل عقُول (١١) والتصدّي
لها يجلو صدأ الاذهان ومن سلسالها (١٢) يرتشف كل صديان
(١٣) اذهان (١٤) فيعود ترياً (١٥) ريّان ومن تحت خمارها (١٦)
تبسم ثغور عباهر المعارف ومن ضمن كمامها تبسق عباهر (١٧)
كمالات المعارف (١٨) وكانت مع ذلك لباقي العلوم كالباب
واتخذت من الرفعة الالباب (١٩) حتى تملكها بل تملكت ذوي
الالباب (٢٠) فمن حلّ في دارها أثرى (٢١) وقضى بان كل

(١) شرّع (٢) عطشان (٣) ما يحيى (٤) الحارس (٥) العطاء (٦) التطبيب
(٧) الصمغ (٨) تغني (٩) تشرف (١٠) العقول (١١) عاقل (١٢) ماءها العذب
(١٣) عطشان (١٤) ذل (١٥) غنيًا (١٦) سترها (١٧) زهور (١٨) المعروفين
(١٩) جمع لب بمعنى قلب (٢٠) العقول (٢١) اغني

الصيد في جوف الفرا (١) ومن احلّ بها (٢) حكى ثراؤه (٣) الترى (٤) وحُرِم ذوق الفرات (٥) ولو فرى (٦) وكانت دارها قد عفت (٧) الان سيف مغاني (٨) اللغة العربية وعفت (٩) الادلاج الى معانيها على هوجاء (١٠) عربية لان هذه اللغة ما عادت تحشد الاصداف هذه الدرر حتى عادت تحسد من استأنس بتلك الغرر ومنازل الفلسفة فيها اصحت كان لم يكنها انيس (١١) وهي موحشة لا يُلقى لها انيس (١٢) وقصورها امست كالطلل (١٣) ولم يرتو بنو هذه اللغة منها لقصورها عنها الا بالطلل (١٤) وباتوا ينعون من بعدها ويهيجون الى الترثي لهم من بعدها وكان التاليف فيها وضع على يدي عدل (١٥) ودعوة الحلة الى السلة (١٦) في مثل هذا المقام ذات عدل فلئلا تعود اثرًا بعد عين (١٧) ويفقد ما هو للعين كالانسان (١٨) وللانسان كالعين قد امرني محيي الرفات (١٩) وصاحب الراءات من عمر بغيرته بيوت العلوم وغمر (٢٠) بيمّ علومه كل عايم وحروم ونشرت الصبا نشر ندّ (٢١) فضائله فضوّع الارجاء (٢٢) وفضلت فواصله (٢٣) على الارحاء (٢٤)

(١) مثل (٢) نزح عنها (٣) غناه (٤) التراب (٥) الماء العذب (٦) طاف البراري (٧) درست (٨) منازل (٩) كره (١٠) ناقة مسرعة (١١) احد وهو مثل (١٢) مؤنس (١٣) الاثار الدارسة (١٤) الاندية (١٥) اسم رجل وهو مثل لما يئس منه (١٦) الحلة الفاقة والسلة الرقة وهو مثل (١٧) مثل (١٨) حدقة العين (١٩) العظام البالية (٢٠) خلط (٢١) رائحة طيبة (٢٢) النواحي (٢٣) عطاياه (٢٤) جمع رحاء

اعني الحبر الجليل العلاّمة العامل والجهبذ النحرير الكامل بولس بطرس مسعد المرتقي ذرى سودد البطريركية الانطاكية وجميع الاصقاع الشرقية على طائفتي المارونية من سعدت نجوم سعده فاسعد بنيه في عصره ومن بعده ذا الغيرة الوفيَّة والبتلة (١) العبقرية من حق نظمي فيه ووجب ان اوفيه وان لم استطع ان اكفيه

يا ايها الحيُّ فارشد الميت من قِدَمٍ اذ مات لم يحظَ بالاسعاد والاربِ
وهيىء البشر الاحياء اذ سعدوا بالبشر والنشر ثم الخصب والطرب
مذ صار بولس نجم السعد فاكتسبت اسماه منه ضياء السعد عن كثب
ذا مسعدٌ سعدت فيه الانام فقل وقلما ابصرت عيناك ذا لقب
سعديك ياشعبهُ اذ كان مرتقيًا كي يجعل التعس منه غير مقترب
كأنه الكل فاقَ الكل اذ حُسبت لديه كالجزء اهل النبل والحسب
تراه منتضيًا سيفي كل جارحةٍ للفتك بالجهل تيّارًا من اليلب (٢)
ان فاه مستهرًا قُضت صواعقه وان نشوتًا فصاغ الدرّ بالذهب
اهدى العلوم حيوةً بعد ما درست حتى ترى الهرم فات الشاب بالطلب
فعلمه اليمّ متحوسًا فصائلهُ فأمّ ثمّا طمى (٣) بالدرّ واعتجب
وهو الذي طُبعت فيه فضائله كأنها فيه طبعٌ غير مكتسب
لا غرو مذ كان معتاصًا قيامه بالـ إيمان والحب ثم العدل والهدب (٤)
في كل لحظٍ الى الكفار برشقهم سهمًا رشيقًا وما أرمى ولم يُصب
وشيّد الحق حتى قيل ها هوذا ينبوع حق حدث غير مكتنب....
سل ان جهلت الصبا أنيّ (٥) طهارته قد عطّرت آنف (٦) الاعجام والعرب
وكل المحاسن اوليها (٧) وقد ظهرت طبيعةً زانها اقنومه الادبي
لو يعلم الزمن الاحجام (٨) بحفظهِ لتمتة زمنا (٩) حالاً بلا ريب
لو كنت سحبان (١٠) والآباد لي محت لما استطعتُ وفاء المدح مع نصبي

(١) الشهرة (٢) الحديد الخالص (٣) فاض (٤) الخلوص (٥) كيف (٦) جمع انف
(٧) أعطيها (٨) التاخر هيبة (٩) مخلع الرجلين (١٠) فصيح مشهور

قلت امرني ان اشق كمام هذه الزهور واخرج ما يروض الالباب واستخرج من درر هذه البحور ما يكون قلائد تناط (١) بالالباب آملاً ان يمد شعبه بالاجدان (٢) ويرد ما فقد الى الاجدان (٣) فطعقت توجبني اليهِ واجبات طاعتي وتجبني عنه محذرات بلادتي وعدم براعتي وسفنت (٤) بي ريح الغيرة وشفنتني (٥) همتي القصيرة وردني عنه قصر الباع وردني اليهِ الرام الاتباع ولاسيما اذ زكنتُ (٦) اني ان اصبت استهدف وان اخطأْت استقذف فلبثت حيران قائمًا بين استواء ورجحان وكنت اطين (٧) نار الرغبة وهي بي تعثن (٨) وابرد حرّ الغريمة ثم افكن (٩) فاجمهتُ (١٠) بدءًا وقلتُ (١١) لا اتعمد (١٢) ثم اجفلتُ (١٣) وقلت العود احمد (١٤) متيقنًا ان الطاعة غنمٌ وعدم الاطاعة لؤمٌ والاقتيال (١٥) خلاف (١٦) والاقتبال اخلاف (١٧) وما شأنت (١٨) محاجر قصور همتي وان حبرتها (١٩) ولا اعتبرت موانع خمود فكرتي وان عيّرتها (٢٠) مترجيًا ان يمنّ عليّ المتعال بالفوز بالآمال ويبتّ (٢١) حبال عجزي لانّ اليهِ المآل ويعين قصري ويجبر كسري واوشمتُ (٢٢) اقلّبُ اساطير العلماء بهذا

(١) تعلق (٢) الغنى بعد فقر (٣) الوجود (٤) هبت (٥) نظرت اليّ شزرًا (٦) فهمت (٧) اخفى بالرماد (٨) تدخن (٩) اندم (١٠) تاخرت (١١) من قال يقيل (١٢) اقصد (١٣) اسرعت (١٤) مثل (١٥) من الاقالة (١٦) مخالفة (١٧) احسان (١٨) اعتبرت (١٩) عرفتها (٢٠) من عيرّ الكيل (٢١) يقطع (٢٢) طفقت

العن وانقلب بين شذور (١) الكملآء ممن فتن (٢) وافتنَ (٣) وانتدى نادي (٤) تاليفاتهم وانادى (٥) حرائد ماناتهم واستشير من تحلّى بالخبرة لارى ايّ ذوبٍ (٦) احق بان يشتار (٧) وزلال ايّ منهل حريٌّ بان يشار اليهِ فيمتار وايّ موءلف احكم الاعجاز (٨) حتى احتر (٩) رماة الراي السديد وارتأوا بالائتلاف الشديد وارضى وليّ الامر ما اختاروا وامربما اشاروا اي ان الكتاب الموءلف في الفلسفة في اللغة اللاتينية من العلاّمة الفاضل والجهبذ الكامل يوسف لويس دموفسكي احد الاباء اليسوعيين المعلم في المدرسة الرومانية هو الجدير بان تستخرج لئالئهُ السنية وتنضد بسلك اللغة العربية والحريُّ بان يجنى الشهد من زَهرهِ ويستنار نور زُهرهِ (١٠) لانه محكم الايجاز والاسهاب محكم عن الاشغاب خالٍ من الاخلال مُطرّاً من الاعداء والاخلال (١١) حلو المعاني . لطيف المباني عسجدي الطروس جدير بان يقال فيهِ لا عطر بعد عروس (١٢) فهو روضة ازهارها تجلَى الغمّ واثمارها تحلَى بالعين وتحلو بالفم وقد مُدِحَ من كل اديب واستحبه كل اريب وازوى (١٣) كل ضُلّ بن ضل واروى بالتهتان (١٤) لا بالطل (١٥) فحالما تمته قلت قد فرت بغايتي وخيمت فيهِ جاعلاً

(١) قطع ذهب (٢) ادهش (٣) حاد بالفن (٤) مجلس (٥) اجالس (٦) عسل (٧) يخرج من الخلية (٨) مقضاة الحاجات (٩) وقعت سهامهم في محل واحد (١٠) نجومه (١١) جمع خل (١٢) مثل (١٣) نحّى (١٤) المطر العزير (١٥) الندى

اياه غايتي (١) وهنأت ذاتي بالحصول عليهِ والوصول اليهِ وطفقت اغوص في رخّاره (٢) واستخرج درر معانيه واصوغ منها سُخُباً لالباب الاصحاب وارود بين وروده واطرُ (٣) كمام زهورها واهدي ما جنيت الى الاحباب وارد موردهُ واحضر لهم الزلال (٤) واميط (٥) عنه خمار محياه فيتنعمون بهِ ولا زوال واخطرهم بين رياضهِ نائين عن المخاطر واترجم لهم ما عجم عليهم فتنقر منهم الخواطر فلم ادع شيئاً لم أهدِهم اياه واهدِهم اليه ولا ترجمت شيئاً بخلاف ما هو عليهِ لان المولى الامين يطلب من المامون ان لا يخون وهو المعقب (٦) من يستعقب والمثيب من الى الحق يسيب (٧) الا انني لم اتمكن من تحسين العبارات العربية وضبطها تماماً بموجب الاصول اللغوية ولا من تسهيل عبارتهِ اكثر من ذلك اذ لست مؤلفاً بل انما انا مترجم في طريق المؤلف سالك وليس السالك كالناهج ولا الراتق (٨) كالناسج (٩) ولم يكن الزمان مساعدي ولم تدعني وظيفة التدريس ان اتفرغ للتشمير عن ساعدي لان تلامذتي كانوا يدلجون في آثاري بل ان ذلك كان من ايثاري (١٠) تطبيقاً لغاية المؤلف التي هي ان يكون اكثر مناسبة لشحذ العقول اذ لا يخفى ما ينجم من العائدة من زيادة التبصر بالمقول مفتكراً انه لا بد دون الشهد من ابر النحل ومن الضرورة وجود النصب في سبيل الفضل وموقناً ان

(١) مطلبي (٢) موجه (٣) اشق (٤) الماء العذب (٥) ارفع (٦) المعاقب (٧) يسرع (٨) المرقع (٩) الناسج (١٠) اختياري

ليس النفيس ما هان (١) ولو كان الدرّ بالاصداف لا يهان (٢) وكم احتملت من لدغ حي (٣) التعب لاشتيار هذا الشهد وكم من الدؤوب (٤) والسهد وكم من الجد والكد في نقل الخُطَى وكم من الاجتهاد على محاذرة الخطا (٥) ومع ان الأين (٦) كان يسليني (٧) كنت التقيه بوجهٍ غير عبوس مسليًا ذاتي بقولي لا مخبًّا لعطر بعد عروس (٨) وزاعمًا ان اصرف فيهِ نهاري كامسي عازمًا على ذاتي ان لا انافس (٩) بما ازعم من اجهاد نفسي حتى اعطاني الله ما رغبتُ فيهِ راغبًا اليهِ واكملتُ ما قدره لي واقدرني عليهِ راجيًا بهِ افادة بني اللغة العربية ولاسيما ابناء طايفتي المارونية والثواب من رب الارباب فدونكه ايها المطالع الراغب ولا تكن عنه راغب ولا تستصعبنَّ فهمه فامعان النظر بالاجتهاد يوءتيك علمه لاني الرعيم (١٠) بان يكون بمنزلة التاج لراسك ويصيرك راسًا لاناسك ولا تدع تعبي سدى وعامله بالاسداء اليهِ لا بالردَى وكن عاذري لا عادري واصفح عن كل بادرة ولا تسخ خطائي بالبادرة (١١) لان الانسان لا يتبرا من الزلل لاسيما في مثل هذا المقام الزلل (١٢) وانا اضرع الى ابي الانوار ان ينير بهِ كل من بهِ استنار (١٣) اذ انه الرحمان المجيب ومن وكل (١٤) بهِ لا يخيب. تمت

---

(١) ذل (٢) يحتقر (٣) امر (٤) التعب (٥) الغلط (٦) زود التعب (٧) يذيبني (٨) مثل لما لا يوخر عنه نفيس (٩) اتجل (١٠) الكفيل (١١) السيف (١٢) الذي يصير فيهِ الزل (١٣) استمد نوره (١٤) توكل

اعلم انهُ لما كان اعظم اعتبار المقدمة المعلقة من المؤلف في بداية كتابه هذا قائمًا بفصاحتها اللاتينية لم انعرض لذكرها حرفيًا بل اجتزيت بالاشارة الى اخص معانيها ليكون متضحًا لدى المطالع وهاكه . ان هذا المؤلف يقول في مقدمته ان قصده من اشهار هذه الرسوم الفلسفية هو راحة الشبان الدارسين وانهُ يوجه مقدمته ذاتها لهذه الغاية قائلاً اني قد تعلمت بالاختبار اليومي (لتقلدي من سنين كثيرة وظيفة تدريس الشبان العلوم السامية) انهُ ينشأ ضرر باهظ للشبان من عدم حفظ نظام الدرس لانهم عند انجازهم درس العلوم اللغوية والفصاحة التي يمارسون فيها الحفظ غيبًا وابتدائهم بدرس العلوم الفلسفية يريدون ان يمارسوا فيها هذه الطريقة ذاتها التي ليس فيها اقل مناسبة للحق ولا اكثر مقاومة لاجتناء ثمرة هذا العلم ولهذا فليكن محققًا لدى الدارسين منذ بدايتهم بهذا الدرس ان النجاح الاسمى في العلم ليس هو لمن تعلم ما هو ضروري غيبًا بل لمن اكثر امعان النظر بما سمعه وتامله باصغاء ولم ينتقل الى امثولة جديدة قبل ان يحفظ التي يكون فيها ويجتني خلاصتها ويجعل لها رسومًا في ذهنه ويرسخ في عقله ما شُرِحَ لهُ من المعلم . ثم يشير الى انهُ قد اعتبر في تاليف هذه الرسوم امرًا آخر وهو الاختصار عناية بفائدة الشبان قائلاً انهُ من الواضح انهُ تصرف سنة واحدة في هذا الزمان في درس اصول هذا العلم ولهذا كان من اهم المقاصد ان نختصر كثرة الموضوعات الواجب التكلم عنها خلوًا من ان يضر الاختصار بالايضاح اذ لا

يهمل شيء مما هو ضروري خصوصاً لفهم أراء الفلاسفة المتجددين وان نترك بعض اشياء لتشرح من المعلم بالصوت الحي لان المباحثات التي يفهمها كلٌّ من الدارسين تنقص اجتهاد الشبان وتجعل احتياج المعلم الى الدارس اكثر من احتياج الدارس الى المعلم . وعليهِ رأينا ان نهمل في هذه الرسوم شيئاً ما من الشرح الزائد خلواً من ان يكون ذلك مانعاً خير الاخرين ليكون بذلك سبيل للتبصر والبحث في الامور الرفيعة ولا ريب ان في ذلك اكبر فائدة ولهذا ترانا نورد بين اثباتاتنا ما هو قابل الفهم من كل دارس متوسط بالحجى من دون تعب زائد ومن كان ادنى من متوسطٍ يجب ان يغادر درس هذا العلم . اما باقي الاشياء فيلذ بها ذوو العقل الحاذق وتحذرهم من ان يظنوا انهم بدرس سنة واحدة قد رقوا قمة الفلسفة وتجعلهم ان يعرفوا انهم قد اشربوا المبادي وقبلوا البذار الذي اذا روى بالمطالعة والدرس يثمر ثماراً وافرة .

ثم يقول ان شرح التصورات الكلية باسهاب مما يفيد لدرس اللاهوت ولفهم تاليفات العلماء وكشف اضاليل المتجددين فلهذا قد بذلت الجد في ان اتكلم عن هذه التصورات باوفر ما يمكن من التبيان وان احاميها من مضادات الخصوم مقتفياً آثار شمس المدارس وامام المدرسين مار توما الممدوحة تاليفاته جداً . واخيراً يورد لفائدة الشبان حكم المعلمين في مدرسة لوفانيا الكاثوليكية على جودة كتابه وعلى نواله فصاحة منه واعتنائهم بان تشهر هذه الرسوم في البلجيك مطبوعة بما

أنها مفيدة للشبان الدارسين ويذكر شيئًا من التقريظ المعلق على الطبعة اللوفانية المذكورة تبيينًا لفوائد تاليفهِ .

الرسوم الفلسفية

* تلخيص في الفلسفة *

ان العلم الذي يرشد الانسانَ الى ادراك الحق والخير يسمَّى فلسفة والمعتنون بتحصيله يسمَّون محبي الحكمة . غير ان هذا التعريف للفلسفة واسعٌ شائع اما اولًا فلانه ليس كل ادراك حق وخيرٍ يكون موضوعِ الفلسفة واما ثانيًا فلانه من المحقق اننا نعرف يقينًا بعض الاشياءِ بما اننا عقلاء وليس ذلك فقط بل ان الله يمكنه ان يوحي الى البشر بعض الحقائق وقد اوحى بالحقيقة شيئًا من ذلك الا ان ما نعرفه بالوحي الالهي خاص باللاهوت النظري . اما ما ندركه بمجرد العقل المستقيم ويمهّد لما ندركه بالوحي الالهي الفائق الطبع فعليهِ مدار الفلسفة . ومن ذلك ينتج امران الاول ان الفلسفة كخادمةٍ للاهوت . الثاني ان مدارها على ما يفوق قوى العقل ويمكن ادراكه باستعمالهِ المستقيم من مبادئ مقررة لا ريب فيها . فالمراد اذًا بالفلسفة علمٌ يُدرَكُ بهِ الحق والخير مُكتسبٌ باستعمال العقل المستقيم .

وهذا التعريف يُوذن بان للفلسفة موضوعين أساسيّين هما الحق والخير اللذان تنشأ عنها اقسامها الاوليَّة والعامة . لان ما

يلاحظ الخير والشرائع المتعلق بها نجاح الجمهور او الافراد وتهذيب العادات يسمى علم الحق الطبيعي العام والخاص او فلسفة ادبية. وما يلاحظ الحق يمكن ان يسمى فلسفة نظرية. ولان ليس له اسم عام يسمى باسماء مختلفة كاختلاف موضوعه. فيسمى منطقًا حينما يوضح قوانين الاستدلال المستقيم ويكشف عن ينابيع الحق. وعلم ما وراء الطبيعة او علمًا الهيًا عندما يُبحث فيه بالعموم عن خواص الموجودات الاكثر عمومًا او بالخصوص عن الله والانسان والعالم. وعلمًا طبيعيا حينما يُبحث فيه بنوع خاص عن طبيعة الاجساد وقواها وشرائعها وسائر غرائبها ومنهم من يضيف الى اقسامه علم الفلك والهندسة المركبة بالخصوص ويسميه فلسفةً طبيعية. اما سائر الاقسام فتشملها الفلسفة العقلية. ولو اخذنا بالتفصيل عن بدء الفلسفة ونجاحها. وفرق الفلاسفة وتقلبها وما زيد عليها الى ايامنا هذه لطال بنا الشرح الا اننا نقول بالايجاز ان الظاهر ان الفلسفة ازهر اولاً بعض اقسامها عند الكلدانيين والمصريين والفرس وان يكن لا ريب في انها لم تكن مجهولة مطلقًا من غيرهم من الامم الاكثر تفقهًا ثم انتقلت مع مرّ الايام الى بلاد اليونان ثم الى ايطاليا ولاتسيوس وتفرقت بين كثير من فِرَق الفلاسفة ولعلها سببت بذلك للجنس البشري ضررًا اكثر من الفائدة لا بذاتها. بل بما اولده فيها فلاسفة كثيرون من الاختراعات الفاسدة التي بلبلوا بها ارشاد العقل المستقيم. ومن المقرر ان الفلسفة ما امكنها قط ان تكفي لحسن تهذيب البشر

وهديهم الى ادراك السعادة الحقيقية . بدليل ان حقائق ضرورية لتثقيف الحيوة الناطقة لم يمكن ان تعرف من الجميع بارشاد العقل وحده الا بعد زمان طويل وتعب متصل ولم تخلُ معرفتها من الغلط . وان كبار الفلاسفة كثيرًا ما وهموا اوهامًا فظيعة ولم يستطيعوا ان يبينوا للبشر مجموع الشرائع الادبية بكمالهِ . وقد نبغ بين الاقدمين سقراط وافلاطون وارسطاطاليس وبيتاغوروس وغيرهم . اما ارسطاطاليس فما زالت تحترمه مدارس اوربا كلها وجمعياتها في اجيال كثيرة حتى ظهر منهج كرتاسيوس وباكونيس دي فارولاميوس ولوكسيوس وفولغيوس ولايبتسيوس وغيرهم من المحدثين وفصّلوا مذاهب العلماء وآراءهم في اقسام مختلفة . ثم ولئن اشتهر وتغلب منهج فلسفة لوكسيوس زمنًا مديدًا في بريطانيا كما اشتهر منهج كرتاذيوس في فرانسا ومنهج لاينتسيوس وفولغيوس في جرمانيا فما ذهب اليهِ لوكسيوس من مذهب الاختيار والحسّ قد صادف مع ذلك في اكثر اوربا قوة عظيمة واكبر فاعلية حتى كاد يفضل على ساير المذاهب . وقد نقله الى فرانسا كونديالاك وتراشيوس فمهّدوا سبيلًا رحبًا لشيعة الماديين القبيحة والحمقاء التي لم تزل تتكاثر هناك وتنفث سمها في كل جهةٍ مستترة على الخصوص باسم معلمي الهيئة الذي لا حقيقة له عندهم . اما الفلاسفة الذين تبعوا لوكيوس في بريطانيا وهم باركالايوس وهوميوس ورايديوس ودوكالد ستافارتيوس فقد وضعوا صورة القياس التحليلية

والبسيكولوجية ومن جرى ذلك بلغت الفلسفة اليوم الى شفا
التلاشي ولم يعد يُبحث فيها الا سوع حقير ومادي كما يشهد
بذلك العلاّمة صاحب المقالة المضافة الى قضايا المعلم كارولوس
يوستينوس ماككارني والمطبوعة في رومية سنة ١٨٣٢ وهو قد اخذ
ذلك من مصنفات يوحنا ايبركرومبيوس وتوما هوبيوس الحديثة
اما في جرمانيا فليس من يتجرا اليوم ان يمشي على آثار ليبنيسوس
وفولفيوس لان ما ذهب اليهِ كانتيوس من مذهب التدقيق
والشمول قد غيّر كل نوع التفلسف واعطى مجالاً لمذاهب مختلفة
لم تزل تزداد يومًا فيومًا حتى انه لم يعد يصدّق كم نشأ عن ذلك من
الخصام وتبلبل التصورات والاوهام الغريبة . فمن ذلك نشا مذهب
فيكتيوس التصوري وهو ان انا الفاعل فقط اصل كل حقيقة
وتاكيدٍ . ومنه نشات فلسفة الطبيعة لسكالينجيوس الذي ينكر فيها
المحمول والموضوع راعمًا ان ذلك شيءٌ اضافيٌ ومحاولاً جعل الوجود
مطلقًا قائمًا بفعل النظر العقلي ووضع كل شي في وحدة الوجود
الالهي المطلق . ومنه نشا ايضا تعليم هاجيلوس ومذهبه الشبيه
بمذهب سكالينجيوس المتقدم فانه ذهب الى اتحاد الجوهر الموجود
والمفتكر الذي ليس هو الا الله مظهرًا ذاته تارة على هذه الصفة
واخرى على اخرى وحاويًا بذاته الامتداد المنتهي الى ذرّةٍ غير متجزئة
والافتكار المنتهي الى تصورٍ خالٍ من التمييز . وهذا الاتحاد
الجوهري يوجد بوجوده المطلق التصور المحض والوجود بالفعل

او الوجود الوهميّ والحقيقي . وقد تبع كانتيوس في بعض مذاهبه كروجيوس ونادار وهرميزيوس وغيرهم واخيرًا كراوزيوس الذي اطرأهُ آرنسيوس المعلم الان في مدرسة بروكسيليا وتبعه في كتابهِ في الفلسفة المطبوع في باريس سنة ١٨٣٨ زاعمًا ان مجموع الاشياء العالمية ترجع الى موجودين عامين جوهريين وموجودين بالفعل كل منهما غير متناهٍ بنوعهِ وهما المادة والروح و واضعًا اياها اخيرًا في عدم تناهي الوجود الالهي المطلق كفي اصلها .

اما في فرنسا فبعد ان جد رويركوللاردوس الشهير في استئصال مذهب كوبديللاك الحسي قد استظهر وخصوصًا بعناية المعلم كوسينيوس نظام الفلسفة ومنهجها الجديد السامي والمعتمد غالبًا على صورة القياس بالتصاعد واعاد الى الفلسفة شرفها غير انه لما كان ماخوذًا عن درس فلاسفة جرمانيا الدقيق ونسق برهنتهم كثيرًا ما يشاركهم في مذهب السر والتصور والشمول وقد تبع اثر المعلم كوسينيوس لوفرويس ورراميرونس وميكالاتوس ولارمينياروس وعوتيزوتوس وغيرهم فضلاً عن اراء السانسيمونيين وبطرس لاروا وفور رياريوس ودي لامينايزى . وقد سلك المعلم منصور دي بونالديوس ودي ما يستريوس وغيرهما في الفلسفة مسلكًا مضادًا للمسلك المتقدم وقد اشاروا في مصنفاتهم الشهيرة الى وجوب السلوك فيهِ .

واما في ايطاليا فقد ضعف الكردينال جيرديليوس الشهير

ما ذهب اليهِ لوكيوس واتباعه من مذهبي الحس والاختبار . وكسَّر سهام الماديين ومنكري وجود الله . والالهيين اي الذين يسلمون بوجود اله صانع العالم والدين الطبيعي لا الموحى . ثم ان احدث المؤلفين الايطاليانيين قد اضافوا الى المباحث الفلسفية زيادات ليست بقليلة كهارمينيجيلدوس بينوس في كلامهِ على المنطق العنصري وبلتاصار بولي في كتابهِ مختصر الفلسفة وباسكالي كالوبي في كتبه المختصر الفلسفي . والرسائل الفلسفية . وعناصر المنطق والعالم الالهي وانطونيوس روزميني في مختصر الحديث في اصل التصورات . وفي كتابهِ الفلسفة الادبية وغيرهم .

وما اوردناه بالعموم من تاريخ الفلسفة العقلية كافٍ بالنظر الى ما سوف نتكلم عنه . لاننا سوف نذكر بالخصوص في سياق الكلام بعض اوليك الفلاسفة ومذاهبهم . ومن يؤثر الوقوف على تاريخ مبسوط للفلسفة فليطالع الجزء الاول من مقدمة الفلسفة والمنطق للمعلم بالدينوتي الشهير . والجزء الاول من كتاب ستوركيافيوس وجبنوانسيس والاول والثاني من كتاب إيمري وتاريخ مذاهب الفلسفة المتقابلة لديجيراندوس والجزء الثاني من كتاب باسيابيوس والجزء الثاني من تاريخ الفلسفة الالمانية لباركون دي بانوين وتاريخ الفلسفة الحديثة لبوليسوس والمختصر الفلسفي والرسائل الفلسفية التي ذكرت قريبًا لباسكاليس كالوبي الشهير وكتاب البحث التاريخي في مذاهب الفلسفة لبونيللي الشهير .

في رسوم المنطق

* مقدمة *

انهُ لمقرر من تعليم الحس الباطن وغيره ان في البشر كافةً ميلاً طبيعيًا الى البحث عن الحقيقة ومن هنا ينتج انه يجب ان يكون عندهم تاهب طبيعي لادراك الحق . وهذا التاهبُ يسمّى منطقًا طبيعيًا . فالمنطق اذا قسمان طبيعي ومكتسب وان لم يكن المكتسب الاكمال الطبيعي. لان قواعد حسن الاستدلال وكشف ينابيع الحق المسلمة في المنطق الصناعي اي المكتسب ليست الاملاحظات لما اعتاد ان يفعله اولو العقل المستقيم. فالمنطق اذا بقسميه يعرف بانهُ قوة الاستدلال باستقامة وادراك ينابيع الحق . ومن ذلك تعرف بسهولة تعريفي المنطق الطبيعي والصناعي اذ يكفي ان تزيد على هذا التعريف العام اما هذه الالفاظ وهي المكتسبة بارشاد الطبيعة وحدها واما هذه الاخرى وهي المكتسبة بالدرس والبحث ومهما يكن من تعريف العلم فالمنطق يعتبر صناعة وعلمًا لان الارشاد برسوم وقوانين من خصائص الصناعة . والايضاح بمبادي‌ء موكدة من خصائص العلم . اما فائدة المنطق الصناعي بل ضرورته الادبية الى حسن اكتساب سائر العلوم فظاهرة من تقلب العقل البشري واختبار من يتقدم الى العلوم بلا مساعدتهِ . اما الفساد والسفسطات التي نشأت عنه بالعرض فلا يلتفت اليها . وقد قسمناه الى قسمين . فالقسم الاول يوضح اخص

افعال العقل . والثاني يكشف عن ينابيع الحق .

القسم الاول

ان التصور والحكم والانتقال الفكري وحسن نظام هذه الثلثة لادراك الحق (ولو ان هذا الاخير يتحلل الى الثلاثة الاولى ويتركب منها على نوع ما) هي افعال نفسنا من حيث هي مدركة وها نحن ذا نشرع في الكلام عليها وقد وضعنا لكل منها جزءًا براسهِ موجزًا جدًّا .

الجزء الاول

* في اول افعال العقل *

اذا نظر العقل الى شيءٍ نظرًا بسيطًا اي من غير ان يوجب لهُ او يسلب عنه شيئًا فهو حينئذٍ يتصور وهذا الفعل اذا اعتبر انهُ شيءٌ في الذهن يسمَّى صورة او انه فعل العقل يسمَّى تصورًا فالصورة اذًا هي ما يحصل في الذهن حينما يفتكر بالبساطة . والتصور هو فعل العقل الذي ينظر بهِ الى شيءٍ نظرًا بسيطًا . فالفعل الاول من افعال العقل يسمَّى اذًا صورة وتصورًا . وتعريفه المتقدم كاملٌ لانهُ مخرجٌ للحكم بقيد البساطة نعم يدخل فيهِ تعاريف اخر مختلفة كقولك الصورة هي مثال الموضوع المستحضر في الذهن او فعل العقل المتصور او موضوع العقل بلا واسطة الا انه منزَّهٌ عن آراءِ الفلاسفة اصحاب هذه التعاريف . فاصحاب التعريف الاول اما انهم لا يفهمون

التصورات العقلية محضًا العارية من كل تصور حسيٍّ واما انهم يفترضون امرًا محققًا اننا نتصور كل شيء بتخيل حسي . اما التعريف الثاني فيؤخذ فيه فعل التصور والصورة بمعنى واحدٍ ويخرج بهِ القول بالصور المتولدة الذي يفترضه التعريف الثالث حقيقيًا اذ يعتبر موضوع العقل بلا واسطة اي الصورة كصفةٍ فعلية للنفس مغروسة فيها من الله صانع الطبيعة ولا تزال مختفية في العقل حتى تسنح الفرصة لتصورها ولذلك يمكنها ان تكون بدون فعل التصور وهي متميزة عنه كل التميز .

وما يراه العقل بالصوره يسمى موضوع الصورة داخليًا كان ام خارجيًا.

وما يستحضر بواسطته شيءٌ في الذهن يسمى خواص او صفاتٍ للتصور او الموضوع فالحيوان مثلًا يستحضر بالحس والحيوة . واقسام التصورات مختلفة وهذه التصورات تدل عليها الالفاظ والحدود وسنتكلم على كلٍ بمفردهِ .

الفصل الاول

* في اقسام التصورات المختلفة *

عد ٢ تقسم التصورات باعتبار نوع حصولها في الذهن . والواسطة التي تحصل بها فيهِ . والموضوع الذي تحضره الى جلية وملتبسة . وحسية عقلية . ومؤلفة ومجردة ومفردة وجزئية وكلية

فالتصور الجليّ يمثل من صفات الموضوع ما يكفي لتمييزه عن غيره

ولا كذلك الملتبس . ثم اذا ميزت بعض صفات التصور الجلي عن بعض كان تصورًا مميزًا غير كامل اوكلها كان كاملًا . واذا حللت صفات المتميز ايضًا الى اخرى كان متساويًا او غير متساوٍ . فانجلاء التصورات وتميزها المكتسبان بجهد اصغاء العقل وترددهِ هما الواسطة الوحيدة لحسن اكتساب العلوم . لانه ليس في وسعنا ان نتصور تصوُّراتٍ متساوية . والتصور الحسّي ما يحصل في الذهن بواسطة تاثر حواسنا الظاهرة كتصور الذهب مثلاً . والعقليّ ما كان بغير ذلك كتصور العدل .

والمؤلف هو تصور الموضوع والصورة معًا كالابيض . والمجرد تصور الصورة فقط كالبياض . وهذا يصير بذلك التجريد الذي يتصور بهِ العقل صفة موضوعٍ ما كانها منفصلة عنه بنوع انها هي تكون موضوع التصور لا موضوعها وهذا مغاير لذلك التجريد الذي يفصل بهِ العقل جزءَ موضوع طبيعي عن سائر اجزائهِ ناظرًا اليهِ وحده مثلاً اذا فصل الراس عن سائر الاعضاء كما سنشير اليهِ في العدد التالي في الحاشية .

والتصور المفرد يمثل موضوعًا معينًا كبطرس ويوحنا . والصفات المعيّنة سبع الشكل والصورة والمكان والزمان والقبيلة والبلدة والاسم لان الموضوع يتعين بها بنوع انهُ يكون هذا لا ذاك . والتصور الجزئي يمثل شيئًا شائعًا كانسان ما . والكلي يشمل صفات عامة بين كثيرين كالانسان والحيوان وينقسم الى نوعين وهو ما يشمل صفات يشترك

بها افراد كثيرة ذات طبيعة متساوية كتصور الانسان فانهُ يحوي الحيوة والحس والعقل الدائرة على افراد الناس فقط . وجنسي وهو ما يتمل صفات يشترك بها كثيرون مختلفو النوع كالحيوان. فان الحيوة والحس يطلقان على البشر والبهائم المختلفين نوعًا . اما تصور الفصل فيشمل ما يميز جنسًا عن جنس ونوعًا عن نوع وفردًا عن فرد كتصور النطق فانهُ تصوّر الفصل النوعي بين البهائم والناس ومن هنا يظهر ما هو الجنس والنوع والفصل التي تقسم كلها وخصوصًا الجنس الى اعلى ومتوسط واخير او قريب يرجع اليهِ فرد نوع ما بلا واسطة والفلاسفة الاقدمون يريدون بالتصور النوعي ما يمثل ماهية الموجود كلها وبالجنسي ما يمثل جزءًا من الماهية قابل التعيين وبالفصلي ما يمثل جزءًا من الماهية معيّنًا

واذا اضفت الى هذه الكليات الثلاث الخاصة وهي كل صفة عامة تنشأ عن ماهية الموجودات كقابلية التعلم في الانسان . والعرض وهو كل صفة عامة يمكن وجودها او عدمها مع سلامة طبيعة الموجود كالبياض في الانسان او الحائط صارت خمسًا وهي كانت تميز عند الفلاسفة الاقدمين عن التصورات الشاملية وهي الموجود والشيء والحق والخير والبعض والواحد . ثم ان التصورات الكلية لاتحادها الفردي لاتشترك بشيء مع التصورات الجمعية كتصور العسكر والعالم ونحوهما كما سترى قريبًا عند الكلام على طبيعتها

عد ٣ قد يخترع العقل لذاته تصورات كلية بترديده وتجريده من

تصورات مواضيع معردةٍ تسوّل لهُ بما فيها من صفات متشابهة وغير متشابهة ان يعرض عن هذه ويظر الى تلك كانها واحدة. وهذا اصل بعض التصورات الكلية . اذ ليس كل تصور كليٍ مجردًا خلافًا للوقيانيين كما انه ليس كل تصورٍ مجردٍ كليًا . ثم لا بُدَّ في التصورات الكلية من التنبيه على التضمن الملاحظ كثرة الصفات والامتداد الملاحظ كثرة الموضوعات التي يمتد اليها ويحويها ذلك التصور . ونسبة الزيادة والنقصان المتبادلة والمتعاكسة ابدًا . لانه بقدر ما يزيد امتداد التصورات ينقص التضمن اي شمول الصفات كما يظهر في تصور الحيوان والانسان مثلاً باعتبار كلٍ منهما في مقابلة الاخر . والحاصل من ذلك ان بساطة التصور على قدر عمومهِ فحيثما زاد زادت لقلة تضمنها حينئذٍ وعليهِ فتصور الموجود غاية في العموم

واعلم ان ما لا حقيقة لهُ لا يمكنه ان يكون بذاته موضوع تصورنا ولهذا نتصور السلب والنقص كالعدم والعمى بغيرها . ولا بد في ذلك من التمييز بين ارادة التصور العقلي والوضعي لئلا يظن ان قولنا ليس للعدم من صورةٍ حقٌّ مطلقًا والاَّ كان لفظًا لا معنى لهُ

ثم التصورات تنقسم ايضًا الى بسيطة وهي ما تمثل موضوعاً بسيطاً اي بصفةٍ واحدة والى مؤلفة ثم الى مطلقة وهي ما لا يلزم منها معرفة شيء اخر والى اضافية . ثم الى استحضارية وهي ما تمثِل موضوعًا غائبًا كانه حاضر . والى وهمية وهي ما تصور موضوعًا مستحيلاً وتفترق

عن الاختراعية . ثم اخيرًا الى متاتية وهي تشبه الحسية لانها تتصور في العقل كانها آتية عن موضوع خارج . ومخترعة وهي التي يركبها العقل من تصورات غيرها سابق ومتولدة وهي (ان سلم بها) ما غرسه الله من التصورات في اصل النفس كبعض صور

الفصل الثاني

* في دلائل التصورات اي الالفاظ *

عد ٤ الدلالة هي ما يلزم من معرفته معرفة شيء اخر . ولكون العلاقة بين الدلالة والمدلول اما طبيعية واما وضعية فالدلالة اما طبيعية واما وضعية . فالدخان مثلًا يدل طبعًا على النار . وحزمة القضبان كانت تدل عند الرومانيين وضعًا على المقام القونصولي . ثم بما ان اللفظ وهو الصوت التام المعتمد على مقطع من مقاطع الحروف الهجائية والمرمى من الانسان يعرب عن تصوراتنا بحسب الاصطلاح عليهِ كانت الالفاظ دلائل التصورات وهي وضعية كما يظهر من اختلاف اللغات . وانما الطبيعي قوة اخراج الاصوات المعتمدة على مقاطع الحروف . غير ان هذه لا تكفي لاصطلاح البشر على لغة ما من دون أصوات معتمدة على المقاطع الهجائية او بعض الفاظٍ على الاقل خلافًا لكونديلاك وكثيرين غيره وسيأتي بسط ذلك في البسيكولوجيا . فالصوت المعتمد على مقطع هجائي والدال على التصور يسمى حدًا بخلاف

الصوت الطبيعي محضاً كالبكاء فانه لا يسمى حدّاً

وللحدود اقسام مختلفة كاقسام التصورات فالحد الدال على التصور المؤلف مثلاً او المجرد يسمى مؤلفاً او مجردًا . ويضاف اليها الحد الوضعي وهو ما يدل على موجودٍ حقيقةً كالانسان والعدمي وهو ما يدل على نقص شيء كان يجب ان يكون كالاصم الابكم والسلبي وهو ما يدل على عدم اهليةٍ الى شيء طبعاً كعدم النطق في البهيم . والمتواطيء وهو ما يدل ابدًا على تصورٍ واحد . والمشترك وهو ما يدل على اشياء مختلفة اما عرضاً او اصطلاحاً واما لوجه شبهٍ او نسبةٍ . وفي هذا النوع الاخير يسمى نسبيًّا او مجازيًا كالرِجْل والصحة ونحوها واعلم انه مراعاةً لحقوق العدل لا بد من اخذ الحدود الموردة في كلامٍ مهذّبٍ او علمي بالمعنى المتفقة عليهِ القبائل او الايمّة

الفصل الثالث

* في الحد والقسمة *

عد ٥ ان الحد يفيد بيان الاشياء والاسماء . والتصورات تصير جلية بتقسيم الاشياء وخواصها وفحصها باجزاء مفصّلة . ومن هنا يظهر وجه اضافتها الى التعليم السابق

فالحد قايم بتفسير امرٍ او اسمٍ تفسيرًا موجزًا وجليًا وقد عرّفه شيشرون بانه كلامٌ يوضح بايجازٍ ماهية ما يُبحث فيهِ . وبين

حد الشيء وحد الاسم فرقٌ فحد الاسم يؤتى بهِ عند خوف غلط السامع او القاري بسبب اشتراك الاسم . غير ان حد الشيء والاسم قد لا يمكن وقد لا يجب اما لظهور الشيء واما لجهل طبيعتهِ . وتفسير الشيء يكون اما بخواصه الذاتية واما بتلك الخواص التي نعرفها فيهِ من غير تمييز . فان كان هذا فالحد رسميٌّ فقط وليس لهُ ضابط . او ذاك فالحد ذاتيٌّ ولهُ اصول يستقيم بحسبها وهي .

اولاً ان يكون بالجنس القريب والفصل الاخير لانه يجب ان يفسر ماهية الشيء وطبيعته . على ان ماهية كل شيء لا تتعين الا بذينك الشيئين . فاذًا لا يتعين الحد الذاتي الا بهما ايضًا وهكذا يكون قولك الانسان حيوان ناطق مستقيمًا بخلاف قولك الانسان حيٌّ ناطق او حيوان ناطق مائت لان الحيّ في المثال الثاني ليس جنسًا قريبًا بل بعيدًا والمائت في المثال الثالث يقصر الفصل وهو الناطق على البشر وهم في حال الحيوة الحاضرة . وقد مرّ الكلام على تصور الجنس والفصل فراجعه . ثانيًا ان لا يكون قاصرًا او شائعًا والا لم يكن في كلا الحالين مطابقًا للمحدود . ويلزم من هاتين القاعدتين اثنتان احريان وهما ان يكون اوضح من المحدود وان يوافق المحدود كله وحده وهاتان القاعدتان يجب ان تكونا للحد الرسمي ايضًا . لان الحد مطلقًا اذا لم يزد المحدود صراحة او كان فيهِ ما يشمل غير المحدود بطلت غايته .

عد ٦ ان تجزئة كل او مركب الى اجزاء تسمى قسمة . ولا

يحلو الكل او المركب ان يكون اما عقليًا كتضمن التصور او طبيعيًا كالبيت او ادبيًا كالرئيس ومرؤوسيهِ ولكي تكون القسمة مفيدة ومستقيمة يجب اولاً ان تكون متساوية اي ان تساوي الاجزاء الكل . ثانيًا ان لا يكون جزءٌ داخلاً في جزءٍ آخر . فلا تصح قسمة الانسان الى نفسٍ وجسدٍ ورجْل . ثالثًا ان لا تكون واسطة بين الاجزاء اي ان تُذكر اولاً الاجزاء الاعم ثم تقسم الى الاخص ان كان ذلك لازمًا . وإنما قلنا ان كان ذلك لازمًا . لان كثرة تقسيم الشيء المنظور فيهِ تورث ارتباكًا كعدم التقسيم

الجزء الثاني

* في ثاني اعمال العقل وهو الحكم *

عد ٧ اذا لاحظنا تصورين او اكثر فجمعنا بين ما يتفق من ذلك وفرّقنا بين ما يختلف يقال اننا نحكم . فالحكم هو فعل العقل المتصور مطابقة التصورات او منافاتها او على الاحسن فعل العقل المتصور تصورين او تصوراتٍ باعتبار انها متوافقة او متنافرة . وهذا الفعل اذا صُرّح بهِ لفظًا كقولك الله عادل سمّي قضيةً وهي التصريح بالحكم . واطراف القضية ثلاثة الموضوع وهو الحد الدال على الصورة المحكوم عليها بشيءٍ . والمحمول وهو الحد الدال على ما يُوجَب للموضوع او يُسلَب عنه . والرابطة بينهما وهو لفظة هو في الايجاب وليس في السلب

الفصل الاول

* في طبيعة الحكم والقضية *

عدد ٨ الحكم فعل للعقل كلي البساطة . لان ما يقتضيهِ من تصورين على الاقل ومقابلتهما والنظر في علاقة اتفاقهما او تنافرهما ليس الا شروطًا . اما نفس الفعل الذي يُتصوَّر بهِ المحمول موافقًا للموضوع او منافرًا لهُ فقائم بنظر بسيط الى الايجاب او السلب . ثم اذا تاملنا تصورين او تصورات باعتبار مقابلتها مع بعضها فللعقل في ذلك ثلاث حالات لانه اما يتصور اتفاقها او اختلافها او لا ولا . ففي الحالة الاخيرة يكون العقل متصورًا تصورًا بسيطا وهذا ظاهر اما في الاوليين فيتصور في ذاته ان تلك التصورات متفقة او متنافرة وكانه يقول ذلك لنفسهِ . وهذه هي كلمة العقل . ثم يحكم حكمًا ايجابيًا او سلبيًا . ومن هنا تظهر آية الفرق بين الحكم والتصور سواء كان بسيطًا ام مركبًا ام جمعيًا . لان تصور الحائط والبياض مثلًا او الحائط الابيض شيء وتصور الحائط انه ابيض او لا شيء آخر فالعقل في النوع الاول لا ينظر الى علاقة الشيئين او الاشياء بل الى وحدة التصور . اما في النوع الثاني فعلاقة اتفاق الشيئين او اختلافهما هي التي تقيم وحدة الفعل . وبذلك يظهر اختلاف الفعل وان لم يُصرَّح بذكر الايجاب او السلب فان هذا خاصٌّ بالتصريح بالحكم لا بكلمة العقل .

وانما لم يكن تعريف الحكم ماخوذًا من تسليم العقل وانكارهِ مراعاةً لاختلاف ميل العقل الى الحق وميل الارادة الى الخير. على ان الظاهر ان هذا التسليم او الانكار لا يخص طبيعة الحكم اذا نظرنا اليهِ صوريا بحسب صدورهِ بل هو تابع لتاكيد الحكم وامر الارادة التي توءتر كثيرًا في احكامنا. والا لم يمكن التسليم بالاحكام المبررة من ارديا. البشر لاسباب معلومة كانها متخيَّلة. وكذا ما ينسب اليهِ الذنب في الاحكام الباطلة انما هو تسليم الارادة لا العقل الذي هو قوة اضطرارية.

واذا نفي المحمول عن الموضوع فالحكم سلبي والقضية كذلك. واذا قيل هل لنا في الحقيقة حكم سلبي قلنا اذا اعتبر الحكم عقليًا لا يكون سلبيا لان العقل اذا فصل التصورات يفعل وضعيًا. اما نظرًا الى التصورات المنفصلة اي الى الموضوع فيُدعى سلبيا وهو في الحقيقة كذلك. ثم ان الحكم والقضية يمكن ان يكونا صادقين او كاذبين. فيكونان صادقين متى صدق المحمول على الموضوع. ويكونان صادقين مطلقًا حينما لا يمكن ان يكون الامر بالخلاف ولو بالقدرة الالهية ويكون ذلك خاصةً اذا كان المحمول ذاتيًا كقولك الكل اكبر من جزئهِ. وبشرطٍ اذا كان المحمول عرضًا كقولك العالم موجود وبطرس لا يكذب.

الفصل الثاني

* في بيان اقسام القضايا وخواصها *

لاتخلو كل قضية ان تكون اما موجبة او سالبة . واما بسيطة او مؤلفة . واما كلية او جزئية او مفردة اذ لا واسطة بين ذلك . فالتقسيم الاول منظور فيهِ الى الكيفية اذ الايجاب والسلب يعينان كيفية القضية . والثاني منظور فيه الى المادة لان الموضوع والمحمول الناشيء عن وحدتهما او تعددهما بساطة القضية او تألفها يقيمان على نوع ما مادتها . والثالث منظور فيهِ الى الكمية لان كثرة اتساع موضوع القضية وقلته نظرًا الى الافراد هما في الحقيقة كميّة

عد ٩ قد عرفت من العدد السابق ما هي القضية الموجبة . فاعرف الان ان المحمول فيها ينسب الى الموضوع بكل تضمنه وجزء امتدادهِ فقط اذا كان امتداده اكثر من امتداد الموضوع . والا لم تكن القضية صادقة مثال ذلك الجلاء هالكون . اما في القضية السالبة فالمحمول ينفي عن الموضوع بكل امتداده كقولك الانسان ليس بهيمًا اي ايًا كان من البهائم وبكلية تصوره فلا ينفي الحس والحيوة المقيمان في المثال تضمن المحمول وهو البهيم بل كلية التصور اي البهيمية القائمة في الحس والحيوة وبذلك يخرج النطق

عد ١٠ ان بساطة القضايا وتركبها يؤخذان من وحدة الموضوع او المحمول وتعددهما في الحقيقة لا في الصوت وكثرة الالفاظ فقولك

بطرس عالم. ومن يحب الفضيلة يحبه الله. قضيتان بسيطتان بخلاف قولك بطرس و بولس عالمان. وبطرس اما عالم واما تقي فانها قضيتان مركبتان. والقضايا والمؤلفة يمكن حلها غالبًا الى بسيطة ولذلك يجب ان يحفظ ما اشرنا اليهِ قريبًا مما يلاحظ صدقها وكذبها. ومن القضايا المؤلفة القضايا العطفية والفصلية والشرطية والاستثنائية والتفضيلية والموصولية. الا ان هذه الاخيرة تنفرد عن القضايا الاخر بانها لتركبها من قضية اولية واخرى عارضة يمكن العارضة ان تؤثر في صدق الاولية فيها احيانًا لا دائمًا

عد ١١ ان امتداد الموضوع الى افراد كثيرة او قليلة يعين كمية القضية. فان كان الموضوع خاليًا من الامتداد اي دالًا على فردٍ واحدٍ بعينهِ فالقضية مفردة او افراد على فردٍ شائعٍ او افرادٍ شائعة كانسان ما او بعض اناس فهي جزئية او على كل افراد جنسٍ او نوعٍ فهي كلية كقولك كل الناس عقلاء. واعلم ان لفظة بعض وكل ونحوها لا تؤثر دائمًا في الموضوع وحينئذٍ يجب الحكم على كمية القضايا من طبيعة المحمول ومن المادة الموضوعة. اي ان كان المحمول ذاتيًا للموضوع يشمل كافة افرادهِ وتكن القضية كلية او عرضيًا يمكن ان تكون القضية كلية اولا. وهذه الكلية الاخيرة قد تسمى ادبية. وكثيرًا ما يراد بالموضوع اجناس الافراد او افراد الاجناس على انفرادٍ او عمومًا كما سيتضح بالامثلة. ومن هنا تعرف ماذا يراد في المدارس باصطلاح حدٍ ما في القضية.

الفصل الثالث

* في تقابل القضايا *

عد ١٣ التقابل تدافع قضيتين متحدتي الموضوع والمحمول . وكثيرًا ما يستعمل في المجادلات . والتقابل الحقيقي يقتضي شيئين الاول ان يكون اتحاد الموضوع والمحمول في كلتا القضيتين المتقابلتين الثاني ان تبطل احدهما ما تثبته الاخرى. وحيثما نقص شيءٌ منهما فلا تقابل . ومن هنا يظهر وجه كون القضايا الكلية والجزئية التي لم تغير كيفيتها او الجزئية بالمقابلة الى بعضها وهي التي تدعى متقابلة بسيطة وداخلة تحت التضاد ليست متقابلة في الحقيقة . وتسهيلاً لفهم القاب القضايا واستعمالها اللازم لما سنذكره قريبًا لابد من ملاحظة الجدول الذي اعتاد العلماء ان يبينوا بهِ نوع محسوس تقابل القضايا فانهم يضعون الكلية والجزئية الموجبتين في جهة اليسار الواحدة فوق الاخرى وقبالتهما الكلية والجزئية السالبتين في الصورة عينها وكانوا يشيرون الى الكليه الموجبة بالألف والى الكلية السالبة بالهمزة المكسورة والى الجزئية الموجبة بالياء والى الجزئية السالبة بالواو.. واذا سلبت احدى القضيتين المتقابلتين ما يكفي سلبهُ لجعل الاخرى كاذبة دُعيتا متناقضتين مثال ذلك لاانسان ناطقٌ .انسانٌ ما ناطقٌ او كل انسان ٍناطقٌ . أَحد الناس غير ناطقٍ اما اذا سلَبت الواحدة اكثر مما يطلَب لتكذيب الاخرى دُعِيتا

متضادتين مثال ذلك كل انسانٍ ناطقٌ. لا انسانَ ناطقٌ. والتناقض والتضاد ينعكسان ابدًا . والمشهور ان القضايا تصير متضادةً بتغيير الكيفية فقط ومتناقضةً بتغيير الكمّية ايضًا . الا ان ما ذكرناه اصح قاعدةٍ لمعرفة المتضادّة والمتناقضة .

من احكام القضيتين المتناقضتين انهما لايمكن ان تكونا كلتاهما صادقتين او كاذبتين معًا لان الكلّية السالبة في المثال المتقدم تنفي النطق عن افراد الموضوع كلها والجزئية الموجبة تثبته لاحدها فلو كانتا كلتاهما صادقتين او كاذبتين لكان احد الافراد ناطقًا وغير ناطق معًا وهو باطل . وكذا يقال في المثال الثاني . ومن هنا ترى ان كذب احدى المتناقضتين ينتج من صدق الاخرى وبالعكس .

وكذا لايمكن ان تكون المتضادتان كلتاهما صادقتين معًا للزوم الباطل ايضًا . الا انهما قد تكونان كاذبتين اذا لم يكن المحمول من ماهية الموضوع . فالمذكورتان في المثال المار لايمكنهما ايضًا ان تكونا كاذبتين اذ المحمول وهو النطق من ماهية الموضوع امّا نحو كل انسان كاذب . لا انسان كاذب . فيمكن ان تكونا فيه كاذبتين .

عد ١٣ ان القضية المفردة تقابل الكلية بالتضاد لا بالتناقض لنفي احداهما اكثر ممّا يطلب لكذب الاخرى وصحة كونهما كلتيهما كاذبتين معًا في المادة العارضة وهذا من خصائص المتضادّتين مثال ذلك كل انسان عالمٌ . بطرس ليس بعالمٍ . وهاتان القضيتان . كان يجب وفاءً بالقاعدة الاولى ان تكونا متناقضتين لاختلافهما كمًّا وكيفًا مع انهما

متضادتان وهذا يوخذ من القاعدة الثانية المذكورة آنفًا والمختارة عندنا لان القضية المفردة وهي بطرس ليس بعالم . تنفي اكثر مما يطلب لكذب الكلية بسبب تعيين الموصوع فيكفي ان يقال احد الناس ليس بعالم وهو اقلُّ نفيًا ولذلك كافٍ . وهب ان هذه الجزئية فقط صادقة فبما ان تينك القضيتين وهما الكلية والمفردة يمكنهما ان تكذبا معًا وكان ذلك خاصًا بالقضايا المتضادة ذات المحمول العارض كما في المثال يثبت ايضًا ان تينك القضيتين متضادتان لا متناقضتان ومن هنا يظهر اولاً وجه انزال الفلاسفة القضية المفردة منزلة الكلية نظرًا الى صحة التقابل . كانزالهم الحد الاوسط المفردة منزلة الكلي في القياس وثانيًا ان قاعدة تمييز التناقض من التضاد المختارة عندنا يجب ان تفضل على تلك القاعدة المشهورة

اما القضايا المولفة فكثيرًا ما تكون متقابلة . ولا بد لاستقامة تقابلها من وقوع النفي على كل جزء من اجزاء الموضوع او المحمول وعلى انواعها واسبابها الخ ومن حفظ قاعدة التقابل العامة على الخصوص والعادة تعلمُ اشياءَ كثيرة .

ولقد كان يجب ان نشرح هنا انعكاس القضايا وتساويها لكن فرارًا من التطويل يكفي ان نقول باختصار ان الانعكاس قائمٌ بجعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعًا مع بقاء صدق القضية . وذلك يكون اذا لم تتغيرّ كمية القضية مطلقًا او تغيرت لعارضٍ . والتساوي قائمٌ برد القضيتين المتقابلتين الى معنى واحد بواسطة حرف النفي

وهذا يصير في المتناقضتين بادخال النافي على موضوع احداهما . وفي المتضادتين بادخالهِ على رابط احداهما. وهذان النوعان يوتى بهما لتبيين فساد القضايا ومن يحب الوقوف على اكثر من ذلك فعليه بفورتوناتوس البريكساوي

الجزء الثالث

* في ثالث اعمال العقل *

عد ١٤ اذا قابل العقل بين تصورين مثلاً ولم يدرك بينهما اتفاقاً او اختلافاً فرغبةً في معرفة الحقيقة ياتي بتصورٍ ثالثٍ يتعلق بالتصورين السابقين مقابلاً بينه وبينهما مرتين وبذلك يبرز حكمين ينشأ عنهما ثالث يوءذن باختلاف التصورين الاولين او باتفاقهما وهذا هو الانتقال الفكري وقد عرفوه بانهُ فعل من افعال العقل ينتج بهِ حكم من احكام أُخر لارتباطه بها. ومداره في الحقيقة على ملاحظة ارتباط الحكم الثالث بالحكمين السابقين اي ارتباط التالي بالسابق . كما ان مدار الحكم على ملاحظة اتفاق تصورين او اختلافهما . وهو ان صرح بهِ بالحدود والقضايا يسمى بالعموم حجةً. واذا كان كاملا يسمى قياسا وهو اخص من الحجة . فليس اذًا الحجة والقياس الا التصريح بالانتقال الفكري كما ان القضية هي التصريح بالحكم وسنتكلم في الفصل التالي على طبيعة القياس وعلى المبادي المستند عليها وغير ذلك ممَّا يتعلق بما ذكر.

الفصل الاول

* في طبيعة الانتقال العكري والقياس وفي مبادئها الاصلية *

يوخذ مما تقدم من اصل الانتقال المكري ان مادته ثلثة تصورات وثلاثة احكام تتركب منها . اما مادة القياس فثلاثة حدود تتضمن ثلاثة تصورات. وثلاث قضايا تتضمن ثلاثة احكام . ورغبةً في الايضاح ومعرفة القاب كل جزء من اجزاء القياس نضع مثلا اذا بحث العقل في هل ان الله يجب ان يحب . وفُرِضَ انه لا يدرك بلا واسطة علاقة التصورين ياتي بتصور ثالث كالخير السامي مقابلاً بينه وبين التصورين الاولين وبذلك يحكم حكمين وهما ان الخير السامي يجب ان يحب والله خير سامٍ ومن هما يُنتج حكمًا ثالثًا وهو فالله اذًا يجب ان يحب. فلولم يصدق على الله انهُ حير سامٍ او على الخير السامي انه يجب ان يحب لكان يجب ان يوتي بالحكم الثاني اي القضية التابية منفيًا . وبايضاحنا في الحكم الثالث اي القضية الثالثة عدم الاتفاق يحصل القياس السالب .

فالتصوران والحدان اللذان في المثال المار وهما : الله : ويجب ان يحب : هما اصل المسئلة ويدعيان طرفين الموضوع الذي هو الله طرفًا اصغر و والمحمول وهو يجب ان يحب طرفًا اكبر اما الخير السامي فيدعى صورةً وسطى اوحدًا اوسط . والحكمان الاولان او القضيتان تسميان سابق الانتقال العكري او مقدمتي القياس . واولاهما وهي

المشتملة على الطرف الاكبر والحد الاوسط تسمى كبرى والثانية صغرى . اما القضية الثالثة الناتجة من المقدمتين فتسمى تاليًا او نتيجةً والعلاقة بين السابق والتالي او بين المقدمتين والنتيجة وهي التي توخذ باتفاق الطرفين اوباختلافهما تدعى صورة القياس او ملزومًا وهو يختلف كثيرًا عن النتيجة . لان النتيجة هي ثالث احكام القياس . اما الملزوم فقائمٌ بحصول النتيجة من المقدمتين ضرورة . ويسمى علاقةوهو امرٌ عقليٌّ يعقله الذهن بسهولةٍ تُغني عن التصريح بهِ . الا انهُ يمكن التصريح بهِ بالاتيان بنتيجتين متقابلتين اي مستقيمة وغير مستقيمة كقولك بطرس مجتهد فاذًا يجب ان يمدح : والكسل مضرٌّ فاذًا هو فضيلة وما رايت من ايضاح القياس صريحٌ بان كلّ حدٍ مذكورٌ في نظامهِ مرتين لكن بهذا الفرق وهو ان الحد الاوسط يوتى به مرتين في المقدمتين ترتيبًا لمقابلتين اما الطرفان فيوتى بهما مرةً في المقدمتين ومرّةً في النتيجة .

عد١٦ ا ان العقل يلاحظ ابدًا في ترتيب القياسات الموجبة مبدا الاتحاد وهو كل اثنين اتحدا مع ثالثٍ يتحدان فيما بينهما . ففي قولك مثلًا كل مركب قابل التجزي والمادة مركبة فاذًا المادة قابلة التجزي تنسب قابلية التجزي الى المادة في النتيجة لاتحاد الطرفين وهما المادة وقابلية التجزي مع الحد الاوسط وهو المركب . اما في القياسات السالبة فيلاحظ مبدأ التباين وهو كل اثنين خالف احدهما ثالثًا اتفق معه الاخر يختلفان فيما بينهما . فاذا قلت النفس تفتكر والمادة لا تفتكر فاذًا ليست النفس مادةً يحصل في النتيجة اختلاف النفس

والمادة لان الافتكار يوافق النفس ويخالف المادة التي هي طرفٌ ثانٍ .

وهذان المبدأن يرجعان الى مبدأِ التناقض وهو ان الشيء لا يمكنه ان يكون وان لا يكون معًا . لانهُ اذا اتفق الطرفان مع الحد الاوسط في المقدمتين ولم تاتِ النتيجة بموافقة كلٍ منهما الاخر يكون الطرفان متفقين وغير متفقين معًا وهو باطلٌ . وكذا يقال عن مبدا التباين وعليهِ يمكن ان يقال ان مبدا الانتقال الفكري والقياس الاصلي المتوقف عليهِ علاقتهما هو مبدا التناقض عينه ولذلك لايمكن ان تكون النتيجة الحاصلة بمقتضى القواعد كاذبةً كما لا يمكن ان يكون المبدا المذكور كاذبًا .

واعلم ان النتيجة تشتمل دائمًا علي علاقة الاتحاد او التباين التي تظهر في المقدمتين ومن ثم لا يلزم اتفاق الطرفين او اختلافهما في كل شي دائمًا بل في ما يتفقان او يختلفان فيه مع الحد الاوسط فقط .

عد ١٧ ويتعلق بالانطباق على هذه المبادي علاقة التالي بالتابع كما مرَّ . واذا كانت هذه العلاقة فالقياس صادقٌ صوريًا والا فكاذب صوريًا . اما صدقه الماديُّ فيوخذ من الاحكام او القضايا المعتبرة في ذاتها ولذلك اذا كذب حكم او قضية كان القياس خاليًا من الصدق المادي

والقضية الكاذبة تنكر في الجدال والمرتاب بها تميز والصادقة يسلَّم بها . اما الملزوم فلايمكن ان يميز لانه ليس بقضية فلا يمكن ان يتوقف

فيهِ بخلاف النتيجة . وصدق الحكم او القضية او كذبها يعرف من
طبيعية الشيء ومن ينابيع الحق المختلفة . وصدق القياس يعرف من
القواعد الموضوعة فضلاً عما اسلفناه

الفصل الثاني

* في القواعد الواجبة معرفتها لصدق القياس الصوري *

عد ١٨ قد وضع المحدثون من بعد ارتالدوس قاعدة وحيدة وهي
انه كلما تضمنت احدى المقدمتين النتيجة واوضحت الاخرى ذلك
التضمن كانت نتيجة القياس صحيحة . لانه لا يكون حينئذٍ في النتيجة
ما ليس في المقدمتين وهذا امر محقق لا ريب فيهِ كما يظهر بالتمثيل .
الا انه بقي ان يقال كيف يُعرَف ان النتيجة متضمنة في المقدمتين .
على ان هذه القاعدة يصعب على الاقل الجري عليها في مظان كثيرة
وتقتضي كثير ممارسةٍ لعمل القياسات . وكذا قل عن القاعدة
الاخرى وهي تحويل القياس الى قضية تعليلية . فالاحسن عندي
التمسك بالقواعد المشهورة المنظومة في هذه الابيات تسهيلاً لحفظها
وهي منها ما يلاحظ حدود القياس وهو اربع ومنها ما يلاحظ
القضايا وهو الباقي

باللفظ والمعنى الحدود ثلاثة   وزنِ النتيجة طبق سابقتينِ
واذكر وسيطًا واحدًا معنىً ولا   تاتي المقدمتـانِ جزئيَينِ
وكذاك لا تحوى الوسيط نتيجةٌ   واتبع بهـا اوهى المقدمتينِ

وامنع لسالبتين حقَّ نتيجةٍ والسلبَ لا تُنتج بموجبتينِ

عد ١٩ فالقاعدة الاولى تقتضي كون القياس مشتملًا على ثلاثة حدودٍ فقط لفظًا وتقديرًا لان طبيعة القياس تقتضي ذكر كل حدٍ مرتين فلو كانت الحدود اربعة لفظًا لامتنع ذكرها مرتين او تقديرًا لكان الحد المتضمن معنيين بمنزلة حدين ظاهرين ولم تكن المقابلة مع شيءٍ بعينهِ ولا تحت ملاحظةٍ واحدة .

والقاعدة الثانية والثالثة والرابعة تنفي عن القياس ذلك المحذور الذي نفتهُ الاولى وهو الحدود الاربعة . فاذا قيل مثلًا : الصبر فضيلة والتقى ليس بصبرٍ فاذًا ليس التقى فضيلةً: كانت لفظة الفضيلة كليةً في النتيجة على ما تقتضيهِ طبيعة القضية السالبة وجزئية في الكبرى على ما تقتضيهِ القضية الموجبة (راجع عد ٩) فاذًا هي مختلفة المعنى وعليهِ فالحدود اربعة والنتيجة حاوية اكثر مما حوت المقدمتان وهذا تمنعه القاعدة الثانية . وكذا ان قلت مثلًا الحشمة ممدوحة والعلم ممدوح فالعلم اذًا هو الحشمة كان الحد الاوسط مذكورًا في المقدمتين مرتين جزئيًا لما مرَّ قريبًا من اقتضاء طبيعة القضايا الموجبة وهو ضد القاعدة الثالثة فان للحد المذكور مرتين جزئيًا معنيين وبذلك تصير الحدود اربعة . ويستثنى من ذلك ما اذا كان الحد الاوسط مفردًا اذ لا يمكن ان يكون لهُ حينئذٍ معنيان الا لعارض الاشتراك . ولذلك فكل قياس حدهُ الاوسط مفردٌ تكون نتيجته مستقيمة لان الحد الاوسط المفرد

كالكلي .

والقاعدة الرابعة توذن بامتناع كون المقدمتين جزئيتين . فلا يصح ان يقال بعض الناس ناطق وبعض الناس ليس بحيوان فاذاً بعض الناس ليس بحيوان : لان الحد الاوسط في هذا القياس وما اشبهه من القياسات الموجبة يذكر جزئياً مرتين سواء كان موضوعاً ام محمولاً . او اذا كانت احدى المقدمتين سالبة زاد احد الطرفين اتساعاً في النتيجة التي يجب ان تكون سالبة . فيكون اذاً لكلٍ منهما معنيان وبذلك تصير الحدود اربعة . واذا ظهرت علاقة الطرفين في المقدمتين فلا بدَّ من التصريح بها في النتيجة كما مرَّ في عدد ١٥ فاذاً لا يوتى في النتيجة بالحد الاوسط بل بالطرفين فقط وهذا ما توذن بهِ القاعدة الخامسة

واعلم ان القضية الجزئية تسمى بالمقابلة الى الكلية اضعف وادنى وكذا السالبة بالمقابلة الى الموجبة . فالقاعدة السادسة تقتضي انهُ اذا كانت احدى المقدمتين جزئية او سالبة كانت النتيجة كذلك اما الاول فلئلا يلزم من الخلاف زيادة النتيجة على المقدمتين . واما الثاني فلانه اذا كانت احدى المقدمتين سالبة كان احد الطرفين مخالفاً للحد الاوسط فيلزم من ذلك مخالفة كل منهما الاخر

والجري على مبدأ التباين في القياس يكون بموافقة احد الطرفين الحد الاوسط وحوبًا ومباينة الاخر له . فلو كانت المقدمتان سالبتين لامتنع ذلك ولم يمكن ان ينتج شيءٌ منهما حسب القاعدة السابعة فلو

قيل : الحجر لا يفتكر والذهب لا يفتكر لامتنع ان ينتج شيء الا اذا كان سلب المقدمتين بحسب الظاهر فقط . وبعكس ذلك اي عملاً بمبدأ الاتحاد في القياس الموجب لا يصح ان تنتج نتيجة سالبة من مقدمتين موجبتين وهذا ما تشير اليه القاعدة الثامنة

عد ٢٠ ان للفلاسفة الاقدمين في اشكال القياسات وضروبها كلاماً مسهباً يعين كثيراً على اعمال العقل . الا انه فراراً من الوقوف هنا يكفي ان نوضحها باختصار وذلك لا يخلو من الفائدة . فاشكال القياسات اربعة كانواع وضع الحد الاوسط مع الطرفين في المقدمتين لانه يكون اما موضوعاً او محمولاً فيهما واما محمولاً في احداهما وموضوعاً في الاخرى وبالعكس . اما ضروب القياسات فاربعة وستون تنشأ عن اختلاف تركيب القضايا نظراً الى الكمية والكيفية وبما ان الضروب التي لا تحفظ فيها القواعد المارة لا تصح نتيجتها كما اذا انتجت نتيجة سالبة من المقدمتين الموجبتين او شيئاً ما من المقدمتين الجزئيتين او السالبتين ونحو ذلك . فالضروب الصحيحة النتيجة عشرة فقط اربعة منها موجبة وستة سالبة . ثم بما ان نتيجة القياس صحيحة وواضحة في الشكل الاول فقط اي حيث يكون الحد الاوسط موضوعاً في الكبرى ومحمولاً في الصغرى وكانت الضروب المنتجة نتائج مستقيمة مبهمة في الشكل الثاني والثالث ترجع هذه الى الشكل الاول بعكس القضايا ونقلها . اما الشكل الرابع الذي انما هو عكس الاول فلا يعتبر لانه لا ينتج الا بصعوبه . واذا استطعت فانظر المباحث

الفلسفية لما وري وكتاب فورتوناتوس البريكساوي

الفصل الثالث

* في بعض قياسات مركبة وغير كاملة *

عدد ١٢١ ان كلامنا الى الان كان في القياس الكامل والبسيط وهو ما كانت قضاياه بسيطة . الا ان لنا قياسات غير كاملة ومركبة من قضايا مؤلفة ولا يخلو قليل الكلام عليها من الفائدة .

اذا كانت احدى المقدمتين واضحة تحذف اختصارًا وتوخذ النتيجة من الثانية المظهرة فقط وهذا القياس يسمّى اضماريًا . فاذا قلت مثلاً النفس تفتكر فاذا هي روحٌ كان القياس اضماريًا . وحينما تعسرت معرفة العلاقة بين السابق والتالي وجب الاتيان بالمقدمة المحذوفة ومن ثم ان كان غلط يظهر حسب نص القواعد المارة . ثم اذا ارتبطت قياسات كثيرة غير كاملة بعضها بنوع ان محمول القضية الاولى يتحول موضوعًا للثانية ومحمول الثانية موضوعًا للثالثة وهكذا حتى تتركب النتيجة من موضوع الاولى ومحمول الاخيرة سمي القياس درجا مثال ذلك . النفس تفتكر وما يفتكر هو بسيط وما هو بسيط ليس له اجزاء فاذًا ليس للنفس اجزآء . وقياس الدرج يمكن ان يحل الى قياسات متعددة كتعدد القضايا الا الاولى . وهو لا يستعمل في الجدال لانهُ غرّار الا انهُ ينتج نتائج مستقيمة اذا احترز فيه من اشتراك الحدود .

ان بعض القياسات تدعى مركبة من تركب القضايا المركبة مادة القياس واقسامها كاقسام القضايا المركبة . غير ان الشرطية منها والفصلية حرّية باعتبار خاص .

فالقياس الشرطي هوما افهمت كبراه شئيًا بشرط كقولك اذا كانت الشمس مضيئة فالنهار موجود والحال ان الشمس مضيئة فالنهار اذاً موجود . واذا وجدت العلاقة بين الشرط والمشروط وهوما يفهم بشرطٍ يصدق القياس صوريًا اولاً اذ اثبت المشروط في النتيجة لثبوت الشرط في الصغرى وثانيًا اذا انكر الشرط في النتيجة لانكار المشروط في الصغرى . الا ان هذين الشرطين لا يتعاكسان الا اذا كان الشرط علة المشروط الوحيدة والكافية كما يظهر عند التمثيل .

ثم القياس الذي تحكم كبراه بشيء على الموضوع بالتفصيل يسمى فصليًا كقولك انت اما نائم واما ساهرٌ والحال انك ساهرٌ فاذًا لست نائمًا . وتكون نتيجته صحيحة اولاً اذا كانت اطرافه متقابلة اي ينفي احدها الاخر بالتبادل وكان التفصيل متساويًا اي مشتملاً على الاطراف كلها ثانيًا اذا نفي طرفٌ في النتيجة لثبوت الاخر في الصغرى وبالعكس . لان القضية الفصلية تفهم ان محمولاً واحدًا فقط يوافق الموضوع فاذًا ان كانت الاطراف غير متقابلة اي لا يجمع بينها او غير مذكورة كلها في التفصيل امكن اما ان لا يوافق الموضوع شي من المحمولات او ان توافقه كلها والقضية كاذبةٌ . ثم اذا كانت القضية صادقة فان نفي احد الاطراف عن الموضوع في

الصغرى وجب ان يثبت الاخر في النتيجة لا محالة وبالعكس . واعلم انهُ اذا كانت اطراف التفصيل ثلاثة او اربعة فان اثبت واحدٌ منها في الصغرى نفى الباقي في النتيجة بالعطف او سلب واحد في الصغرى اثبت الباقي في النتيجة بالتفصيل على ما تقتضي طبيعة التفصيل

عد ٣٢ ومما يلحق بالقياس ذلك البرهان المستعمل كثيرًا وهو ما كانت اطراف التفصيل فيه منتظمةً بنوع ان الخصم ايًا سلَّم بهِ منها يبقى في النتيجة ما يضاده ويسمى قياسًا ذا حدَّين لاشتماله غالبًا على تفصيلين فقط. والمسيح قد اتى بهِ ضد ضاربهِ المنافق بقولهِ في يوحنا ف ١٨ عد ٢٣ ان كنت تكلمت بسوءٍ فاشهد عليَّ بالسوءِ وان بخيرٍ فلماذا تضربني: ولئلا يستطيع الخصم ان يضعف البرهان يجب أن تكون اطراف التفصيل متساوية وان لا يكون التفصيل مشتركًا اي لا يمكن ان يرد الى قائلهِ

الفصل الرابع

* في سفسطات مختلفة *

عد ٣٤ السفسطة برهانٌ فاسدٌ ظاهرًا او خفيةً (سواءٌ كان الفساد في صورة البرهان ام في مادتهِ) وانواعها يمكن ان تعرف مما مرَّ من قواعد القياسات وانشرح هنا بعضها .

ان سفسطتي المعنى المجذع والمفترق متضادتان لان طريقة الاولى ان ينسب محمولٌ الى موضوعٍ مجردٍ عن صفةٍ لا يوافقه ذلك المحمول الا محلَّى بها . والثانية بالعكس فاذا قلت الانسان الاعمى لا يستطيع

ان يبصر . كان ذلكَ قضيةً صادقةً بالمعنى المجتمع فقط . اما قولك الانسان الاعمى يستطيع ان يبصر فقضية صادقة بالمعنى المفترق فقط . ويمكن ان يلحق بذلك غلط العرض وغلط الانتقال من المقول بالنظر الى شيءٍ ما الى المقول بالبساطة لان فيهما ما يشبه السفسطات المذكورة

اما غلط المعنى التوزيعي فطريقته ان ينسب في النتيجة الى كل من الافراد بمفرده ما نُسِبَ في المقدمتين الى مجموعها . وبعكس ذلك غلط المعنى الجمعي . واعلم ان ما لا يتعلق بالجمعية او الفردية بل بالماهية والطبيعة تصح فيهِ النتيجة من المعنى التوزيعي الى الجمعي وبالعكس لان الماهية والطبيعة لا تتعلقان بالجمعية . ومن هنا يظهر ما معنى ذلك المبدا . لاتصح النتيجة من المعني التوزيعي الى المعنى الجمعي او من الاجزاء الى الكل

وغلط الدور الفاسد فطريقته ان يكون شيئان ملتبسين يثبت كل منهما بالآخر كما اذا اردت ان تثبت وجود الله بوجود التصورات الحسية الموضوعي ووجود هذه بوجود الله . الا انك اذا اثبتَّ كلاًّ منهما بالآخر امام مختلفينَ في ذلك رأيًا فلا دور فاسد

اما طلب المبدا فطريقة ان يوتى بما هو تحت البحث ولو بالفاظٍ مختلفة لاثبات شيءٍ او لدفع مشكلٍ وهذا فاسد وكثير الوقوع .

طريقة الافتراض الكاذب فهي ان يقول المعترض او المحامي ما ليس بصحيحٍ الا على فرض شيءٍ آخر كاذبٍ او ككاذبٍ في اعتبار الخصم

عد ٣٥ وللسفسطة اقسام اخر كخفاء الجزئية . واشتراك الالفاظ . وغلط الجنس او النوع والخروج عن موضوع المسئلة والمحاولة في البرهان . اما الثلاثة الاولى فتعرف بسهولة من قواعد القياس المارة قريبًا . والجزئية الخفيَّة تلاحظ صدور القياس وقضاياه سواء لانه اذا كان احد الحدود او القضايا كليًا بالنوع فقط فمتى وجب ان يكون بالحقيقة كذلك فيكون احد الطرفين او الحد الاوسط قد أُخذ بمعنيين ويحصل الاشتراك اللفظي وتكون الحدود اربعة . ويقع ذلك كلمّا فهم باحد الحدود الجنس في احدى قضايا القياس والنوع في اخرى . ثم ان من يعكس اثباتًا او براهين على شيء لا يتعلق بالمسئلة قطعًا او يتعلق بها قليلًا جدًا يخرج عن موضوع المسئلة ومن ياتي بالالفاظ وشدة الصخب فقط عوض البراهين والحجج فهو محاول في البراهين .

الجزء الرابع

*** في استعمال الاستدلال ***

عد ٣٦ ان انواع الاستدلال السالفة واسطةٌ لازدياد معارفنا لاستدلالنا بها على الاشياء المجهولة من الاشياء المعروفة ولذلك اذا احتاجت المقدمتان الى اثباتٍ آخر ناتي باستدلالات كثيرة معًا الى ان يظهر ما كان مختبئًا وبذلك نتبرهن الاشياء . فالبرهان اذا انتاج قضيةٍ من قضايا اوضح واسبق بحسب الرسوم . فقولنا بحسب الرسوم اي ان

يكون الانتاج مستقيمًا في الصورة والمادة لان الحق لا ينتج من الكذب الا بالعرض . وقولنا من قضايا اسبق واوضح لان ما كان واسطة لمعرفة غيره يجب ان يعرف قبل وان تكون له قوة على ان يُعرِّفنا غيره . ويقسم البرهان باعتبار النوع الذي يبرهن به شيئًا الى مستقيم وغير مستقيم او محالي فيكون غير مستقيم حيثما تظهر حقيقية الشيء من كذب نقيضهِ لان المتناقضات لا يمكن ان تكون صادقة او كاذبة معًا . ومستقيمًا حيثما ينتج المقصود بسبب العلاقة الباطنة بين الاشياء المعروفة والمجهولة . فاذا انتجت وجود العلة بسبب العلاقة الباطنة بين العلة والمعلول كما اذا انتجت من الموجود المحدث وجود موجود واجب الوجود سمي البرهان مستقيمًا من المتاخر لان المعلول متاخر عن علته . اما اذا نتجت من العلة الى المعلول كما اذا انتجت من حكمة الله نظام هذا العالم سمِّي البرهان مستقيمًا من المتقدم . وهذا نظرًا الى ذات البرهان اما نظرًا الى المعرفة فهو دائمًا من المتقدم . وآية الفرق بين البرهان المستقيم وغير المستقيم ان المستقيم يقنع العقل و يعلّم لانه يبيّن سبب كون الشيء على هذه الصفة لا على غيرها . اما غير المستقيم فيقنع العقل من غير ان يعلّم لانها اذا عرفنا بهِ ان الشيء يجب ان يكون هكذا لا نعلم ايضا سبب كونهِ كذلك

عد ٣٧ ولا ينبغي خلط تصور البرهان من المتقدم ومن المتاخر بالمبادي المركَّبة مادة البرهان والتي بعضها من المتقدم وبعضها من المتاخر . فالمبادي التي هي من المتقدم تاخذ كليتها وضرورتها وصدقها

من مجرد علاقة التصورات وهي مؤكدة مطلقًا مثالها الكل اكبر من جزئهِ : وكل اثنين اتفقا مع ثالث قد اتفقا بينهما وقس على ذلك . فان كان البرهان مركبًا من هذه المبادي وامثالها كان ما ينتج منه باستقامة مؤكدًا مطلقًا لا صوريًا فقط بل ماديًا ايضًا لان النتيجة تاخذ طبيعة المبادي الناتجة عنها هي . اما المبادي من المتاخر كقولك كل جسدٍ يهوى الى اسفل : والكواكب تتمّ دورانها بنظامٍ ثابت وغير ذلك فتاخذ صدقها وكليتها وضرورتها من ثبات الشرائع الطبيعية او من الاختبار والاستقراء على ان الاستقراء الكامل لا يمكن الحصول عليهِ . فاذًا لا تعدو هذه المبادي بذاتها غالبًا التاكيد او الاحتمال الطبيعيين ومن ثمَّ اذا لاحظت ما ينتج منها مادةً لا يمكن ان يعتبر مؤكدًا مطلقًا ولو كانت النتيجة شرعية صورةً . وعليهِ يجب رفض كثيرٍ من براهين الفلاسفة التي يخالون انهم ادركوا بها الحقيقة الخارجة مع انهم لم يدركوا الا الحقيقة الصورية . اما ما يستندون عليهِ من المبادي فلا يتخطأ الاحتمال افاده بوفيار

الفصل الخامس

* في النظام العلمي *

عد ٣٨ ان ترتيب افعال العقل الثلاثة لادراك الحقيقة المجهولة او لايضاح الحقيقة المعروفة يسمّى نظامًا علميًا وضرورة العلوم اليهِ كثيرة جدًا . لانا بسبب ضعف عقلنا لا يمكننا ان نعرف علاقة معارفنا

او نريدها او نوضحها لغيرها من دون سق منظم ولو كنا نعرف قواعد الحكم والقياس باستقامة . والاستعمال واستقراء الكتب النفيسه احرى بتعليم هذا العلم او الصناعة من الرسوم النظرية ولهذا يكفى ان تعرف قليلاً من اشيائه النظرية

وينقسم النظام المذكور الى انحطاطيٍّ او تحليليٍّ والى ارتقائيٍّ او تركيبيٍّ . فالاول يكون بالانتقال من المفرد او الجزئي الى الكلي ومن الكل الى الاجزاء ومن المركب الى البسيط . والثاني بالعكس كمن ينظر في التصورات ثم ينتقل منها الى النظر في الاحكام ثم الى النظر في القياسات وخواصها وكالمهندس الذي ينتقل من ملاحظة النقطة الى الخط ومنه الى السطح ومن السطح الى الجرم . ولو عكس النظام في هذين المثالين لكان انحطاطياً ثم ان النظام الانحطاطيّ يسمى نظام الايجاد والارتقائيّ يسمى نظام التعليم اي كانه مُجَاءٌ بهذا للتعليم وبذاك لايجاد الحقيقة . وشرائعها الخاصة توخذ من طبيعة المسئلة المبحوث فيها . اما الشرائع العامه فهي هذه .

عد ٢٩ اولاً يجب ان تعيَّن المسئلة بمجرد تفسير ما يبحث فيهِ او بحدهِ الاسميّ لا الحصري الذي يصعب الاتيان بهِ . اذ لا يمكن ولا يجب ان يكون بطبيعة الشيء او خواصهِ التي لم تعرف بعدُ معرفةً كاملةً .

ثانياً ان نقسم المسائل المبحوث فيها الى اقسامٍ تكفى لحلها باجلى بيان.

ثالثاً ان يُبتدا بالاشياء الموكدة والاجلى والاسهل حتى يمكن الارتقاء او الانحطاط بتمثل درجات الى الاشياء الخفية والمشكلة

رابعًا ان لا يترك ما يمكن ان يؤدّي عدم حلِّهِ في سياق البحث الى التشوش والابهام .

خامسًا ان يحترز من اشتراك الحدود وان تؤخذ بمعناها الخاص واذا اوهم ذلك ينبه على خروجه

عد ٣٠ اما ما يلاحظ نظام المجادلات التي تجرى بين العلماء او في المدارس ووجوب المحافظة عليهِ باجتهادٍ من المحامي والمعترض فالاحسن ان يعلّمه المعلم بالعمل بما انهُ يلاحظ الاستعمال . وعلى المعلم ان يطلب من المعترض اولاً ان يعترض على المسئلة باستقامة موردًا ضدها غالبًا قضية مناقضة لها . ثانيًا ان ياتي ببراهين جلية ومختصرة ومطابقة الاصول المنطقية. ثالثًا ان يجتهد في ان يرجع الى ما أُنكِرَ من قضية او حرف تمييز وان يزيد الاشكال ويطيلهُ في الحد الاوسط ما دام عنده حجة قوية . رابعًا ان يكتسب سهولة ايجاد الحجج والحد الاوسط من تلك القرائن وهي من وما واين وباي وواسطة ولماذا وكيف ومتي . ومن المحامي اولاً ان يكرر البرهان المصدَّر بحروفه بقدر الامكان وفي اثناء ذلك يسلم بكل من القضايا او ينكر او يميز على ما يقتضيهِ المقام . ثانيًا ان يفسر باختصار تمييزه ان كان مبهمًا او طلب المعترض ذلك . ثالثًا ان لا يدع المعترض يترك صورة القياس ويخرج عن مقام المسئلة واذا عرض ذلك فلينبهه بلطفٍ ورقةٍ .

القسم الثاني

هذا القسم يبين اذا كان ما سلف في القسم الاول مهم حسنًا او لا لانا رغبةً في الوقوف على الحقيقة يجب أن نضع في اثناءٍ كشفنا عن ينابيع الحق قياساتٍ شرعية ونظهر مزلات الخصوم ومغالطهم . ومراعاةً للنظام لا بدَّ من ان نذكر قبل الشروع في ذلك بعض اشياء اولية *

الجزء الاول

* في الحق *

* الفصل الاول *

* في بعض اشياء اولية *

عدد ٢١ الحق من الشوامل التي يمتنع تعريفها قياسًا غير أنا نعرف ما هو الحق عند ما ننظر الى انفسنا وافعالنا احرى مما نعرفه تبيانه لفظًا . الا انه لانطلاقهِ على كل موجود كيفما كان اي بذاتهِ او بغيرهِ وضعًا او سلبًا او ايجابًا طبعيًا او ادبيًا اهلاً لان يُعرف او معروفًا الى غير ذلك يمكن ان يحدَّ بانه كل كائن بحسب ما هو عليهِ . وهو مرادف للموجود لجامع انهما كليهما من الشوامل (انظر الجزء ب ١ عدد ٢) والفرق بينهما اعتبارٌ عقليٌّ وهو ان نريدَ العقل على الموجود اهلية الفهم اي يعتبرهُ أنه أهل لان يُعرَّف ايضًا باي نوعٍ

كان وهذا هو المراد من قولنا بحسب ما هو عليهِ وهذا التصوُّر العام للحق يطلق على انواعهِ المتعددة لان لكل موجودٍ بالفعل او بالقوَّة بقطع النظر عن معرفتنا صفاتٍ تجعلهُ شيئًا في ذاتهِ مضادًّا للعدم وموضوعًا للمعرفة باعتبارما فالحق النظري اذًا هو كل كائنٍ باعتبار انهُ اهل لان يكون موضوع المعرفة اما الطبيعيُّ فهو كلُّ كائنٍ باعتبار انهُ كائنٌ بالفعل اما الحق المنطقيُّ ففيه نظرٌ الى النفس المدركة والفاهمة ويحد بأنَّه كل كائنٍ باعتبار انهُ معروف وهذا التعريف وان لم يؤتَ فيه بذكر موضوعٍ متميز عن العقل خلافًا لما يقتضيهِ التعريف المشهور من وجوب ذكرهِ فانهُ مع ذلك صحيح لان طبيعة الحقيقة تقتضي ان يكون تصورٌ اضافةٍ او وجود ما كما هو امَّا اذا تُصوِّر ما ليس موجودًا كأنَّه موجود او بالعكس فليس ثمَّ حقيقة منطقية بل كذب منطقيٌّ ومن هنا تعرف ما هو الكذب المنطقي والحقيقة الادبية تكون حيثما يصرّح لفظًا عما يتصوره العقل كما هو متصور منهُ . ولذلك قد تعرف بانها التصريح بالموجود باعتبار أنَّهُ متصور او انهُ يظن متصورًا . لان المعتبر في ذلك مطابقة الكلام لحكم العقل او تصوره . وانما سمّيت هذه الحقيقة ادبية لان شرائع الادب تقضي على كلٍّ بان يأتي بالفاظٍ مطابقة لتصوراتهِ لئلا يكذب على السامع ومن هنا تعرف ما هو الكذب *

عد ٢٣ وما قيل عن الحق وانواعهِ المختلفة خاصٌّ بالحق في ذاتهِ او بالنظر الينا . واذا فهم تعريفه هكذا كما اقرَّهُ ماري توما امكن تجرده

عن المماثلة الى عقلنا لان ما هو عارضٌ لا يؤتى به في التعريف وعلى هذا التحقيق يصح ان يقال مطلقاً ان ما هو اهلٌ لان يفهم ليس هو كذلك لانه يفهم . اما اذا اخذ الحق بحسب نوع ميل العقل الى الحق وخلافاً لميل الشهوة الى الخير (وهو ما نسميه الارادة كتيءٍ خارج عنها) اي اذا كان موضوع المعرفة وهو الحق في العقل بناءً على ان المعرفة هي حسب ما قد عُرف في العارف فيمكن ان يقال ان الحق هو مطابقة الشيء للعقل لكن ذلك بالمماثلة الى العقل الالهي الذي ما فهمه الا وجوده ولذلك يضيف مار توما الى ما مرَّ عنهُ قوله ان الاشياء الطبيعية تسمَّى حقيقية من حيث لها شبه التصورات التي هي في عقل الله . لانه يقال حجر حقيقي لاشتمالهِ على طبيعة الحجر الخاصة المطابقة لسابق تصور العقل الالهي . وهكذا الحق هو اولاً في العقل وثانياً في الاشياء بمماثلتها الى العقل الالهي الذي هو اصلها ومبدأها * ومن هنا يسهُل تفسير تعاريف الآباء القديسين للحق كتعريف القديس اغوسطينوس وهو ان الحق ما يظهر به ما هو كائنٌ وهو اشبه شيءٍ للمبدا وكتعريف القديس ايلاريوس وهو انه الوجود المبيِّن والمفسِّر وكتعريف القديس انسلموس وهو انه الاستقامة الممكن تصورها في العقل وحده . والمستقيم هو ما يطابق مبداه وستعرف ذلك قريباً *

عد ٣٢ ولقد كان يجب ان نتكلم شيئاً على مطابقة الحق للتصورات والاحكام والقياسات الا انا قد تكلمنا على الاحكام في عد ٨ وعلى القياسات في عد ١٧ . اما التصورات فيكفي ان نقول انها اذا اعتبرت

عقلاً فهي حقيقية دائماً لانها اذا تميّزت عن فعل التصوّر ام لم تميز ليست بذلك الاعتبار الاّ كيفيات وهيئات معيّنة في انفسنا فاذا هي ما هي و باعتبار معرفتها هي هذه المعارف لاغيرها ولذلك فكل تصور اذا اعتبر عقلاً وفلسفيًا ومنطقيًا هو حقيقي او صادق ومن ثمّ فالقول بعدم مطابقة الحق للتصور باطل * الاّ ان من التصورات ما اذا اعتبر موضوعيًا يمكن ان يكونَ كاذبًا وهذا خاصّ ببعض تصوراتٍ حسيّة ومخترعة مؤلّفة اي مركبة من صفاتٍ كثيرة فاذا تصور العقل مثلاً النحاس الرومي ذهبًا لشدة مشابهته له في البريق مضيفًا اليه سائر خواصّ الذهب كان التصور مخالفًا لموضوعه الخارج فالقول اذًا بان التصورات مطلقًا لا يمكن ان تكون كاذبة باطلٌ. غير ان ذلك الكذب لا يمكن وقوعه في التصورات البسيطة التي ليس لها موضوع خارج او هي موضوع لذاتها كالتردد مثلاً من حيث انهُ يكشف للنفس ذاته بذاتهِ لانا بترددنا نعرف ايضًا انا ترددنا بدون ان نتردد في ذلك ثانيًا اما اذا جعلت طبيعة الصدق والكذب في الايجاب والسلب وذلك يكون في التصريح بالاحكام لا يطلق على التصورات حينئذٍ انها صادقة او كاذبة لانها اذا اعتبرت في ذاتها لا تثبت شيئًا ولا تنفي شيئًا سوآءٌ كان لها موضوعٌ خارج ام لا طابقت موضوعها ام لا . فبهذا الاعتبار اذًا لا يقال انها صادقة او كاذبة *

الفصل الثاني

* في العقل بالنظر الى الحق *

عد ٣٤ ما من منكر ان كلّ شيءٍ حقٌّ في ذاته الا ان الخلاف قد كان حتى بين الفلاسفة ايضاً في هل يمكن العقل ان يدرك الحق او لا فالاعتقاديون كانوا يزعمون أنهم يحكمون على كل شيءٍ بحق وصواب . والشطيقيون الكاملون (ان ثبت وجودهم ذات حين) كانوا يزعمون انه يجب الريب في كل شيءٍ والشطيقيون غير المهذبين وكثيرٌ من الاكاديميين سلّموا بوجودهم وسائر انفعالات النفس الباطنة الّا انهم جزموا بوجوب الريب في كل ما عدا ذلك اما الشطيقيون المهذبون فقد ذهبوا الى انه لاريب في ان الانسان يعرف اشياءَ كثيرة ويجهل اشياءَ كثيرة وكثيرًا ما يرتاب باشياءَ كثيرة ونحن نتبعهم في هذا المذهب الممدوح وقد اطراه لاكتانسيوس فقال منهم من ذهب الى امكان معرفة كل شيءٍ وهولاء لم يصيبوا ومنهم من ذهب الى عدم معرفة كل شيءٍ ولا هولاءَ اصابوا اما اولئك فلانهم اعطوا الانسان كثيرًا واما هولاء فلانهم اعطوه قليلاً وكلاهما قد اخطاء في ذلك . فاين الاصابة اذًا انما هي في ان لا تخال انك تعرف كل شيءٍ لان هذا خاصٌّ بالله او تجهل كل شيءٍ لان هذا خاصٌّ بالبهائم . فاذا رأيت شطيقيًا كاملاً فدع ان تجادله لان الجدال لا بد من تفرّعه عن مبداء

موءكد ومسلم من كلا الطرفين . على ان مثل هذا الشطيقي لا يسلم عثل هذا المبدا مل برتاب ايضًا في وجوده ومخاطبيه اياك . اما الشطيقي غير المهذب فانك تسطهر عليه بسهولة مبينًا لهُ أنّ من الاشياء فضلاً عمّا تعرفه من الاختبار الباطن ما يجب اعتباره موءكدًا بلا ريب كوجود غيره وافتداره على البرهان وغير ذلك فان ابى الاقرار بذلك فاوجب عليهِ ان لا تصدق حدالاً ولا فهمه ايضًا *

عد ٣٥ للعقل بالنظر الى الحق اربع احوال وهي الجهل والريب والراي والتحقق فالاول يكون حيث لا يمكن العقل ان يثبت الشيء او ينكره بصواب والثاني يكون اما وضعيًا وذلك اذا كان لكل من طرفي النافض حجج قوية واما سلبيًّا وذلك اذا كان لاحدهما حجج الاان الاخر لا يخلو مع ذلك من اللبس وهذا ينقسم الى صوابي وغير صوابي باعتبار قوّة البراهين وضعفها واذا كان لكلٍ من طرفي النافض او لاحدهما فقط حجج قوية الا انها غير كافيه لاقناع العقل اقناعًا تامًا وان استحقت توقف ذي الفطانة عندها فللعقل ان يعتمد عليها ويحكم ولو بامر الارادة فقط ان الامر كذا او ليس كذا وحينئذٍ يقال انه يحكم برجحان او يرتأي . فالراي اذًا او الحكم الراجح يحدُّ بانه اقناع العقل بشيء معروف لاعتمادهِ على براهين راهنة الا انها غير نافية كل خطر الغلط . ولهذا الرجحان مراتب بحسب قوة البراهين الباطنة او الظاهرة وضعفها ولذلك فمنهُ ما هو داخل ومنهُ ما هو خارج *

عد٣٦ فاذا تصور عقلنا بعد كل ملاحظة وبحث ان الامر كذا لا بالخلاف لاعتمادهِ على براهين تنفي كل خطر الغلط يقال حينئذٍ انا متأكدون فالتأكيد اذًا يحدُّ بانه ثبات التمسك بالموضوع المعروف من غير خوف ضدّه ولهُ اقسام باعتبار اختلاف العلل التي تحمل العقل على ان يقع ثبات. فمنه نظريٌّ وهو ما كان ضدّه مناقضًا في ماهيتهِ ولايمكن ان يكون بخلاف ما نُعرف ولو بالقدرة الالهية وهذا يقسم الى مطلق وشرطي. ومنه طبيعي وهو ما نعرف بهِ ان ذلك التي لايمكن ان يكون بخلاف ما عرفناهُ اذا سلمت شرائع الطبيعة كما اذا عرفنا ان الشمس ستطلع غدا ومنه ادبيٌّ وهو ما نوكد بهِ شيئًا اعتمادًا على الشرائع الادبية التي تبعث الناس الى ان ينطقوا بالحق وهو يفرق كثيرًا عن الرجحان المحض او عمَّا يسمّى بالمسامحة توكيدًا ادبيًا مما لا يعتمد الاَّ على شرائع الذكاء البشري نعم قد ميز بعضهم للرجحان مراتب عليا وسفلى بواسطة كسور الاعداد من حيث الزيادة والنقصان الاَّ ان ذلك لايتوصل الى التوكيد الادبي المفترق كل الفرق عن الرجحان والذى لايمكن ان يحصل من مجموع مراتب الرجحان او من افتراضهِ السابق كموضوع التجريد (اي كموضوع يجرَّد منه التوكيد الادبي) خلافًا لبعضهم واعلمْ ان كلاًّ من التوكيد الطبيعي والادبي قد يصير على وجهٍ غير مستقيم توكيدًا نظريًّا *

وهذا التمييز بين اقسام التوكيد خارجي فقط لان التوكيد مطلقًا اذا اعتبر صوريًّا فهو شي واحد لان نفي خطر الغلط ذاتي لهُ وذلك

قائمٌ نتي فلا يجرأ لانهُ اما يكون او لا يكون وعما ارشدة عسك العقل
تبح طسعيًا من اسماء حطر الحطا وهي ايضًا في الحقائق الطسعية عير
متجرئة بذاتها فلذلك ولو كان للجسعة النظريه حمسة ادلّة متلًا
وللطبيعةّ ثلاثه وللادبية واحد وكلها تبي حطر الحطا فادعان
عقلنا الناطق لكلٍ من هذه الحقائق مساوٍ وكذا رفصه لكلٍ
منها الا انه لا بدّ من السيه على انّ الحقائق اذا كان دليل تاكيدها
طاهرًا للنفس بلا واسطة فيحدث العقل بميلٍ شديد اليها الا انه
لا يصدقها وانه اذا زادت ادلة التوكيد باقية على السواء حطر
الحطا في الحقيقة عينها فالتوكيد يكون اكثر امتدادًا وانما قلنا
طسعيًا وفي الحقائق الطبيعية لان الكلام لس على التصديق
الفائق الطبيعة الخاص بحقائق الايمان والذي هو اعظم من كلّ
تصديق مسبّب عن التوكيد الطسعي اي ناشيء عن ادلّةٍ طسعيةّ
لحصولهِ بنعمة الله المنيرة العقل والمحركة القلب باطنًا *

عد ٢٧ ثم التوكيد يسمّى عقليًا باعتبار انهُ اعمال العقل وموضوعيًا
باعتبار الشيء ذاته او القضية الا انهُ قد يحدث ان العقل يقتنع
باطنًا اي في ذاتهِ فقط دون وجود حقيقة موضعية ولذلك قد
يُجمَع بين التوكيد والخطا لكن لا باعتبارٍ واحدٍ ومن هنا تنتج
ضرورة قاعدة تجري عليها احكامنا فنحصل على التوكيد العقلي
والموضوعي ومن حيث ان التوكيد والخطا متنافيان فلا يظن احدٌ
ان مرادنا بالتوكيد الحقيقي ما يجمع بينه وبين الخطا لان التوكيد

لا يكون حقيقياً الاّ اذا كان عقلياً وموضوعياً معاً داخلاً وخارجاً لان التوكيد بما انه انفعال العقل اي كيفية للمعرفة بها يتمسّك العقل بالشيء المعروف لا يكون في الحقيقة في الموضوع ومن ثمّ فوجه تسمية التوكيد موضوعياً انما هو وجوب كون الموضوع في ذاته كما يعرفه العقل حتى يتوصل الى الحقيقة بواسطة التوكيد وكذا اذا اعتبر التوكيد عقلاً فليس هو الاّ انفعال العقل او بالحري مجرد اقتناع باطن بان الامر كذا ولذلك يمكن وجوده عند توهّم حقيقة الشيء فقط اي انه يدل على توكيد متوهم فقط *

الجزء الثاني

* في ينابيع الحق وعلى الخصوص في القاعدة العامة لاحكامنا *

عدد ٣٨ ان القاعدة او الضابط الذي نحكم بموجبه على صدق احكامنا كافة او كذبها ويرد توكيدنا الطبيعي اليه كمحرك أخير ويمنعنا من ان نكرر بصواب ما يحصل بالوسائط الطبيعية من التأكيد لابد من التمييز بينهُ وبين ينابيع الحق التي هي قواعد جزئية يوجد منها سبل للاحكام مختلفة كاختلاف الاشياء وتوكيدها فهو واحد كنظيرها وهذه اربعة الحس الباطن والعقل والحواس الظاهرة والشهادة وسيأتي الكلام عليها امّا الان فنتكلم على القاعدة العامة للحقيقة *

فالقاعدة العامة للحقيقة هي الوضوح كما علم جمهور الفلاسفة ومحققوهم

ودفعًا للاشكال نقول ان الوضوح اذا اعتبر في العقل لا في ذاتهِ
يعرف بانهُ صفة طبيعية في العقل تضطرنا اذا استوفت شروطها الى
الحكم كذا لا بالخلاف الا اذا ابينا ان نصدّق عقلنا وقد سماها
الفلاسفة الاقدمون نور العقل وبهذا الاعتبار تختلف عن الصراحة
والتوكيد اللذين ليسا الاّ معلولين حريّين لتلك الصفة الطبيعية
وعن النفس العاقلة وفاعليتها لامكان ان يقال ان تلك هي مبدا
معارفنا الحقيقي والفعال وهي بالحقيقة كذلك الا انها ليست محركًا اخيرًا
لتوكيدها وعدا ذلك فالصراحة ترافق بعض معارفنا فقط وهي
بالاحري حدٌّ يصل اليه العقل في هذه المعارف ولا يوجد حقيقة في
الاشياء او القضايا ثم التوكيد الناشيء راسًا عن الوسائط الطبيعية
المختلفة باختلاف مواضيع معارفنا لابُدّ من التمييز بينه وبين ما
يمنع من ان ننكر بصواب تاكيدًا ما طبيعيًا والصراحة في العقل قد
تكون حقيقية وقد تكون مخيلّة وهذا لم ينكره المخالفون وتكون مختلفة
ايضًا باختلاف الانام اما الضرورة الماتية من صفة عقلنا الطبيعية
اما تكون موجودة اولا ولابُدّ من كونها واحدة في البشر العقلاء
والمناهيين سواء طبعًا لادراك الحقيقة الموكد الذي هو بمنزلة حيوة
للنفس الناطقة ومن هنا نظهر صريحًا كيف ان النفس العاقلة (اي
العقل معتبرًا في النفس) ليست قاعدة لذاتها باعتبارٍ واحد على
الاقل لان ما نقدم من صفة عقلنا الطبيعية متميز عن العقل نفسه
عد٢٩ والوضوح واحدٌ في ذاتهِ كما هو صريح مما مرّ الاّ انهُ ياخذ

له الفاناً مختلفة باختلاف صحح التوكيد الطبيعية والخاصة التي يصحبها فيسمى اولاً قريباً اي بلا واسطة حينما يلزم من دون برهان بل من مجرد ملاحظة الحدود نسبة المحمول الى الموضوع ايجاباً او سلباً كقولك الكل اكبر من جزئه وانا افكر وما اشبهه ثانياً بعيداً اي بواسطة حينما يلزم من قوّة برهان شرعي او مساعدة شيء آخر معرفة ائتلاف الموضوع والمحمول او تنافرهما كقولك النفس روح ثالثاً داخلياً اذا كانت البراهين المحصلة من طبيعة الامر نقتضي بذلك الحكم وخارجياً اذا كان عكس ذلك اي اذا كان الباعث الى الحكم كذا امراً خارجاً كقولك القسطنطينية موجودة ويسمى ايضاً نظرياً وطبيعياً وادبياً باعتبار نوع التوكيد على ان اقسامه المارة قد يطلق بعضها على بعض

قضية

ان الوضوح باعتباره مع العقل يعتبر دليلاً عاماً واخيراً يمنعنا من ان ننكر بصواب توكيد الوسائط الطبيعية في معارفنا الطبيعية كافة *

عد ٤ هذه القضية لا يمكن ولا يجب اثباتها ببرهان الا ان في شرحها بالبساطة وحل مشكلاتها خاصة ايضاحاً لها وزيادة لان بحثنا هنا ليس مع الشطيقيين الذي قد اشرنا في ما مر عد ٣٤ الى كيفية الحكم عليهم بل مع الفلاسفة الذين يسلمون بالوسائط الطبيعية للمعرفة الموكدة ويبحثون على ذلك السبب الاخير الذي يمنع العقل

في الاحكام الطبعية كافة من ان ينكر بصواب التأكيد الحاصل اي هل هو العقل العام وشهادة البشر اي الاجماع العام او صفة طبعية لعقلنا اما الشطيطيون المطلقون الذين لا يسلمون شيئاً وغير المهديين الذين لا يعترفون موكداً الا انفعالات النفس الباطنة او بعضها فقط فانهم ينكرون حتى محل المسئلة اي المحرك العام او قاعدة التوكيد ما لم يعرفوا من ذاتهم اولاً او يضطروا الى المعرفة الموكدة لا بمعارف نفسهم وانفعالاتها فقط بل (ان ابوا ان يجاهروا باصرارهم وحماقتهم) فانهم ايضاً موجودون بين عامة الناس وحاصلون طبعاً على وسائط مختلفة لادراك الحقيقة وغير ذلك ولو كانت احياناً داعية الى المزلة والخطا لانهُ اذا لم يسلم بذلك او ما يشبههُ كشيء مجمع عليهِ المجادلون قبل المجادلة في قواعد التوكيد والبواعث اليهِ فاي اساس او ابتداء يكون للجدال واي نتيجة تؤمل منهُ ومن ثم يظهر ان الفلاسفة المعروفين اما بالانانيين لجعلهم تحليل انفعالات انانيتهم وعدم انانيتهم الباطنة اصل كل تأكيدٍ وبحث فلسفي في ادراك الحقيقة واما بالموضوعيين لجعلهم ذلك تحليل وجودٍ ما مطلق وواجب متميز عن العقل قد اعتسفوا الصراط المبلغ الى ادراك الحقيقة ومهّدوا السبيل لمذهب التصوُّر المناقض او لما هو اقبح منهُ وهو مذهب الحلول وقد اجمع المختلفون في هذا السبب الاخير كافة على ان الانسان مائل بقوة طبعهِ الناطق الى معرفة الحق الاكيدة فاذاً لا بد له من دليل اخير او قاعدة اخيرة تضطر عقله الى التصديق مقترنة به بلا واسطة

وغير مفتقرة الى اثبات وصريحة في الامر المعروف اي موضحة نفسها وعامة في جميع الاحكام على انه لا يخفى ان هذه الصفات صادقة على الوضوح المتقدم لان ما في عقلنا من ذلك الصفة الطبيعية يمثل لنا ضرورة عند وجود المقتضيات الى التصديق بالحقيقة المعروفة وهو مقترن بالعقل بلا واسطة بل متحد معه على نوع ما وفيه من ثم غنى عن اثبات نحقق به انا ادركناه حسنًا اما كونه صريحًا في الامر المعروف وعامًا في جميع الاحكام فظاهر من ينابيع الحق المختلفة والاسباب المختلفة والخاصة التي يرافقها وترشدنا الى ان نحكم في ظروف مختلفة كذا لا بالخلاف اخيرًا من يتأمل ما في عقلنا من هذه الصفة الطبيعية يدرك لا محالة انه لا يمكن ان يكون شيء آكد مما ندركه بتحقق بحيث اذا التبس نصده ولو قليلاً وجب انكار تعقلنا كحقيقة وجودنا وان ضعف الاثنين اربعة وغير ذلك ولنر الان ما يرد على هذا التعليم *

عد ٤١ يوردون اولاً ان الوضوح ليس هو قاعدة الحق الاخيرة والعامة لانه يلزم من ذلك اولاً ان حقيقة الاشيا متعلقة بالوضوح وهو باطل لان كل شيء انما هو حق من حيث هو موجود ثانيًا ان كل اكيد واضح مع ان من الاشياء ما هو غامض ونعتبره اكيدًا كاسرار ديننا فانا نعتبرها اكيدة وهي غير واضحة فاذا الخ

اجيب باني انكر المقدمة وامير كبرى البرهان الاول فاسلم انه يلزم تعلق حقيقة الاشياء بالوضوح من جانب المعرفة لا بذاتها وكذا

امير صغراه فاسلم ان تعلق الحقيقة معسرة في ذاتها نظرية كانت او طبيعية بالوضوح باطل وانكر ذلك في الحقيقة المنطقية وخصوصاً من حيث معرفتها الاكيدة وكذلك امير برهانها فاسلم ان كل شيء الخ حق طبعيًا ونظريًا اما كونه كذلك منطقيًا فانكر ووجه هذا التمييز مأخوذ من الفرق بين الحقيقة المنطقية والنظرية لان الحقيقة النظرية لا تتعلق بمعرفتنا اذ كل شيءٍ انما هو ما هو ويمكن ان يعرف بانهُ هو بخصائصهِ اما نحن فلا نعرف شيئًا الا بما عندنا من صوره وبالاسباب التي ترشد عقلنا الى التصور كذا لا بالخلاف فمن ثمَّ كانت الحقيقة متعلقه بالوضوح كقاعدة اخيرة لا بذاتها بل بالمعرفة الاكيدة ومن ذلك تظهر فائدة التمييز بين التاكيد والحقيقة اللذين يخلطهما بعض الفلاسفة وامير البرهان الثاني فاسلم انهُ يلزم ان كل اكيد واضح بنوعٍ ما اي داخلًا او خارجًا بواسطة او بلا واسطة اي وضوحًا بمعنى صفة طبيعية لعقلنا وانكر لزوم ذلك بنوعٍ واحد دائمًا اي اذا كان معنى الوضوح السابق فليس مرادنا بالوضوح بيانًا ما في عقلنا او في الاشياء نفسها وعليه فالاسباب الغامضة في ذاتها يمكن ان تدعى موكدة واضحًا اذا طابقتها تلك الاسباب التي تضطر العقل ولو ادبيًا الى الحكم كذا لا بالخلاف وأُمِن كل خوف الخطا والالتباس بالضد . ومن المحقق ان ما هو واضحٌ في داخلهِ نعرفه انه كذلك ونعلم صريحًا لماذا هو كذلك الا ان هذا يتعذر الحصول عليهِ في اشياء كثيرة وغير واحد اذ تكفي لحصول

التوكيد بتلك الاسباب الخارجة التي تميل بالعقل الى التصديق كما يجرى في كثير من الحقائق الطبيعية وفي اسرار ايماننا مما يضطر الى التسليم به لا طبيعيا بل ادبيا (اي اذا كان ضعيفا بصواب) محركات الاعتقاد الخارجة التي تسبب توكيدا ادبيا وتقضي بان الامر كذا من غير ان تذهب بالخفاء الباطن وقد نتج من ذلك ايضا ان فعل الايمان حرٌ ومرتهنٌ لامر الارادة ولولم يستطع العقل ان يمنع تصديقهُ بصواب لان من يأبى التصديق بامور الايمان المتضحة بالكفاءة يخطئ لا محالة واخيرا اذا فهم بالحق المؤكد كما خلطها بعضهم صح ان يجاب على الايراد الثاني بما اجيب به على الاول *

يزعمون بقولهم ان الوضوح لا يمكنه ان يجعلنا محققين حقيقة الاشيا الموضوعية لانه انفعال للعقل وكيفية له ولا علاقة بينه وبين المواضيع وصفاتها *

اجيب بتمييز المقدمة فاسلم انه لا يمكنه ان يجعلنا الخ على وجهٍ مستقيم اما على وجهٍ غير مستقيم فانكر وامير البرهان فاسلم انه لا علاقة بينهما ضرورية مطلقا او اعدل عن جوابهِ اما انه لا علاقة بينهما ضرورية بقيد فانكر فالوضوح والتاكيد اذا اعتبرا صوريا وعقلا فانما هما من تاثرات العقل وكيفياته الا انه يلزم من هذا انه لا يمكننا ان نتحقق من وضوحنا على وجه مستقيم حقيقة الشيء الموضوعية اذ لا علاقة ضرورية مطلقًا بينهما لا انهُ لا يمكننا ذلك باعتبار وسائط اخرى وهي ينابيع الحق الخاصة لانهُ اذا استعملت حينئذٍ حواسنا

شرعاً في ملاحظة موضوع ما كان بين الوضوح وحقيقة الشي الموضوعية علاقة ضرورية باعتبار ما لا مطلقاً وهكذا يحصل التوكيد الموضوعي ايضاً على وجه غير مستقيم واما اشرنا الى انهُ يمكن ان يترك الجواب على العلاقة الضرورية مطلقاً . لانها ولو كانت عند الكلام على المبادي التي هي من المتقدم لا يكون البحث حينئذٍ الا في علاقة التصورات بقطع النظر عن وجود الاشياء *

عد ٤٢ يوردون ثانياً ان الوضوح لا يفيد لحسم النزاع في ادراك الحقيقة فاذا ليس نعام الخ اولاً لان البله والمجانين ونحوهم يتوهمون ان اشياء كثيرة واضحة لديهم مع انها غير موجودة ثانياً لان من يحامي عن الضلال يقول ان العقل بعث به الى الحكم كذا كمن يدافع عن الحق ثالثاً لان كثيراً من الاشياء ما يخال لنا اننا نعرفه معرفة واضحة وعمّا قليل يظهر لنا ان ذلك كان كاذباً *

اجيب بانكار المقدمة اما البرهان الاول فيرده ان كلامنا ليس مع البله والمجانين ولا نعني بايجاد طريقة نرجعهم بها عن خطاءهم ونحوهم لان لنا علاماتٍ لا ريب فيها تميزهم عن ذوي العقل السليم *

اما الثاني والثالث فاميز فيهما فانكر ان مثل ذلك يقع في معارفنا الواضحة بلا واسطة اما في غيرها فامير ايضاً فاسلم ذلك عند عدم التدقيق في العلل او عند الانجذاب من محبة الاطراف وانكر في غير ذلك فالمعارف الواضحة بلا واسطة كقولك الكل اكبر من جزئه ونحو ذلك لم يُخطِئ فيها احد ولا يخشى فيها خلاف . اما غيرها

مما يكتسب بالقياسات المستقيمة وغير ذلك من الوسائط فلا بد من التروّي فيه وحسن النظر في براهينه والفرار منه من الحكم قبل تحكيم النظر ومن لم يجد بعد ذلك عن خطئهِ فهو ليس بذي عقل سليم وفي ذلك غنىً عن ان نبحث على قاعدة تكون كخاصٍ عام يقضي بعقاب المخالفين وعدا ذلك يمكن من يدافع عن الخطا والضلال ان يقول عن سوء نية ان العقل باعث بهِ الى الحكم كذا لا بالخلاف الا انهم لا يشعرون باضطرار حقيقي في العقل ولا يجب ان يصدّقوا ما دامت البراهين تبين ان الحق بالخلاف ومن ذلك فقط نتج ان الارادة المستقيمة والخالصة كثيرًا ما تؤثر في البحث المستقيم في الحقيقة ومن ثم لم يدعَ هذا البحث فلسفة اي محبة الحكمة عن غير داعٍ وكذلك من يجعل الوضوح قائمًا باستنارة العقل يقع له فقط انه يظهر له ان ما توهمه من قبل معروفًا منه معرفة واضحة كان كاذبًا *

يثنون قائلين ان الوضوح من حيث هو في العقل يسبب باغلاطٍ كثيرة اولاً لان عقلنا المتناهي والمحدود من ذاتهِ قابل الغلط طبعًا ثانيًا لعموم الحقيقة في الجنس البشري كافةً كميراث له لا يمكن العقل الفردي ان يكوّن قاعدة عامة للحق بل ذلك لعقل البشر كافة ثالثًا لان اصابة البشر كافةً او اكثرهم آكدُ من اصابة واحدٍ منهم رابعًا لانه يلزم صدق قول كرتاريوس مطلقًا وهو كل ما تشمله الصورة الجلية والمتميزة حقٌ او ذلك القول الآخر وهو كل ما يعرفه عقل

انسانٍ واصحّا حقٌ حاسمًا لانه من حيث ان التوكيد هو سبب الحق (اي ما هو موجود) وحيوة الموجود الناطق يلزم ان الانسان متضمن في ذاتهِ سببه ومبدا حياتهِ اي انهُ علة لذاتهِ وهذا باطلٌ بالامرا *

اجيب باني انكر المقدمة واسلم كبرى البرهان الاول وأميز نتيجته فاسلم ان العقل قابل من ذاته لان يغلط في ما يفوق ادراكه وأميز ثانيًا في غير ذلك فاسلم انه يمكن ان نغلط اذا لم يستعمل الوسائط الواجبة اما انه يغلط فعلاً في كل شيء فانكر والتمييز ظاهر من ذاتهِ والمماثلة مع العقل الالهي الذي هو غير متناهٍ وغير قابل الغلط في شيء ليست نتي لانه لايلزم من كون عقلنا محدودًا انه عدم كما يلزم ذلك اذا لم نحقق شيئًا فاذًا لا بد من تحققه شيئًا واخيرًا من ينتج ذلك يسوق البشر باستقامة الى مذهب الشططيقيين لانه اذا كان العقل الفردي نغلط دائمًا في كل شيء يغلط العقل العام ايضًا (على فرض وجوده) في كل شيء لان الماهية لاتتغير بالاجتماع واذا لا يبقى اذ ذاك توكيد ولا في عموم الحس البشري وفوق ذلك كل فرد يغلط دائمًا يغلط ايضًا في تصور ذلك الحكم العام الذي هو بمنزلة قاعدة وحيدة لكل توكيد فاذًا يبقى عنه ريب في هذا التصور ايضًا

اما البرهان الثاني فاميز فيهِ المقدمة مسلمًا ان الحقيقة شي مشترك الخ الا انها خاصة ايضًا بكل فرد ومنكرًا خلاف ذلك والنتيجة

ولان الكلام هنا ليس على الحقيقة في ذاتها بل على معرفتها الاكيدة ومعرفة ما جَلَّ او قلَّ من الحقائق تختلف باختلاف حال البشر يظهر ان الحقيقة لا يمكن ان تسمّى ميزانًا للحس البشري الا بمعنى انه لا انسان ذا عقلٍ الا يتحقق شيئًا ما لانه يمتنع وجود معرفة اكيدة اذا لم تكن ظاهرة للكل فالحقيقة مشتركة في الكل بحيث لا ينفي ذلك الاشتراك الاختصاص الفردي لان لكل انسان حقًا على ان يعرف حقيقةً ما من حيث هو عاقل وان انكر عليه ذلك وجب انكاره على حكم البشر العام لانه مكوّن من احكام الافراد. فاذًا قاعدة التأكيد العامة انما هي العقل الفردي بالمعنى المار لا العقل العام وخصوصًا لان من الحقائق ما يسلمها الجميع لانها موكدة من ذاتها ولما فيها من البراهين الخاصة وليست موكدة لانها مسلمة وكذلك ما يثبت منها بحكم البشر العام انما يعتبر موكدًا لان ما في كل فردٍ من ناهب الطبيعة الناطقة التي هي واحدة في الجميع يضطرنا الى اعتبار حكم البشر العام على بعض المواضيع حجة كافية *

والبرهان الثالث انبر فيه المقدمة فان اريد ان اصابة البشر كافةً اكد الخ اذا لم تكن الشروط المقتضاة فيها اسلم او اعدل عن الجواب. اما اذا كانت الشروط المقتضاة فيها فانكر. واذا فرضت ان كل البشر او اكثرهم اجمعوا حكمًا على حقيقة لا تفوق ادراكهم وليس ما يدعوهم الى الخطا بخلاف فردٍ واحدٍ فلا ريب في ان حكمهم اكد من حكمه اما اذا أُحرزت الشروط في واحدٍ كاحرازها في الجميع امتنع

الخطا في واحدٍ دي عقل سليم كما يمتنع في الكل او الكثيرين ذوي العقول السليمة لان العقل لا يجر بذاتهِ احدًا الى الخطاء نعم ان فوات الشروط المتقدمة حكم كل الناس او اكثرهم لا يصعب من فواتها حكم واحدٍ ولكن لانه يمكن ان يخطيء حكمهم كما اخطأَ مرةً في تعداد الآلهة مثلًا لا بد من فرض عقل فردي يعرف ان يميز على الاقل وجود تلك الشروط من عدمها بلا خطأ . والا فقد كل توكيد .

هذا واما قلت في شق التمييز الاول اعدل عن الجواب لانه على فرض ان حكم جميع البشر او اكثرهم يجب ان يفصل احيانًا على الحكم الفردي لا يكون ذلك بمجرد اعتبار الكثرة وكثير من المعارف الاكيدة ما لا يمكن ان يجمع عليهِ مثل هذا الاجماع العام بلا تناقض وذلك كبعض آثار طبيعية او محسة وناهيك من انهُ يطلب دائمًا واسطة اخرى لتمييز الاجماع الحقيقي من الفاسد فاذًا لا يمكنه ان يكون قاعدة عامة للحقيقة *

فان قيل يلزم من ذلك اولاً تمسك البشر بالراي والحكم الفرديين وتشربهم روح الاراطقة الفردي وثانيًا انه لا يعود يعرف من يكون قاصيًا عند اختلاف الحكم الفردي والعام واين هي الحقيقة . اجيب على الاول بان الاعتماد بثقة على الراي الفردي اذا كان مستقيمًا وصادرًا عن ارشاد العقل ليس بقبيح ولا دخل فيهِ لمبدا الاراطقة القائم بانهم يريدون ان يحكموا على امور الايمان وما يخص سر الكنيسة المعصوم حسبما يظهر لكل فردٍ منهم وعلى الثاني بانا نكر

امكان الاختلاف المذكور اذا كان الحكم موسساً على الوسائط الطبيعية وصادراً عن اضطرار تعقلنا الباعث الى الحكم كذا لا بالخلاف لان الطبيعة الناطقة واحدة بعينها في الجميع اما اذا لم يكن الحكم كذلك فسوجد الجواب مما اسلفناه في الجواب على البرهان الثاني والثالث ومن ان براهين الراي وما اعتمد عليهِ وقوته هي التي تعين صاحب الحق في الاحكام او المباحث الارآئية اذا لم يكن ثمّ ميل قويٌّ بل حب الحقيقة فقط

اما البرهان الرابع فامير فيهِ القولين مسلمًا لزوم صدقها مطلقًا اذا اجريت الشروط المقتضاة ومنكرًا على خلاف ذلك على ان هذين القولين يمكن احتمالها معنىً فاسدًا وهو ان كل ما هو حق عقلاً يجب ان يكون كذلك موضوعيًا او انه لا يطلب لحصول التوكيد الا تصديق عقلنا تصديقًا بسيطًا وليس مرادنا ان نخطئ احد الفلاسفة ولا نجعل الوضوح في بيان التصورات او نعتبره كثورًا في العقل او قضية جلية تفقد لسان غيرها وعليهِ لا يضرنا جدال احمق ما مع فيلسوف ما كارتاسياني الا انه قبيحٌ في ذاته ولا طائل له وانما انشاهُ صاحبه وهو ليس يخاف علينا اثارةً للحسد . ومع ذلك لا يخال لنا ان ذلك المبدا الناطق بان كل ما يشمله التصور الجلي والتمييز حقٌ ثبت مطلقًا ولا نعتبر ان كرتاسيوس خالصٌ مطلقًا في وضعهِ من خطأ الدور الفاسد لانه يقول في التامل الثالث اني متحقق اني مفكر شيءٌ واني تحققت ذلك . انما تحققته من اني متصوره

بصورة جلية ومتميزة ولكن ما عساني افعل اذا اوهمني الله حتى ظنني متصوراً لحلاء وغيير ما هو كاذب ُودلك ممكن بلا ريب فيجب عليَّ اذًا ان انظر بادئ بدء في هل الله موجود واذا كان موجودًا هل يمكنه ان يكون خادعًا راجع هوكسوس ف ٤ في الماديات وفولوروحيبوس في الدقيق في التامل الثالث *

اما البرهان الخامس فنقول فيهِ ان سفسطة السيد دي لا ميني المذكورة الضعيفة يكشف عن بطلانها مجرد التمييز بين المحرك والعلة وان حصول الانسان على مبدا الحيوة في ذاته شيء وحصوله عليهِ من ذاته اي اعطاؤه ذاته اياه شيء اخر وبهذا يكون الانسان علةً لذاتهِ . بل يمكننا ايضًا ان ندفع قوله بمبادئهِ عينها لانهُ اذا كانت معرفة الحقيقة الاكيدة حيوة الانسان من حيث هو عاقل والحيوة قائمة ضرورةً وذاتًا بخاصة ما داخله يجب ان تكون في ذات الحي وان لم يكن حاصلاً عليها من ذاته (اذ لا يمكن احدًا ان يحيا طبعًا بحيوة غيره كما لا يمكنه ان ياكل بفم غيرهِ بل بفمهِ) يلزم ان حيوة الانسان الناطقة اي معرفةُ الاكيدة بحقيقة ما لابد ان تكون مؤسسه في اصل من اصول تعقله وان الانسان العاري مطلقًا من كل مبدا توكيدٍ (كما هو مذهب خصمنا) لا يمكنه ان يحيا حيوة ناطقة بتاكيد الاجماع العام او الشهادة العامة ولعمري كيف يمكن الانسان ان يعرف ان حيوته الناطقة يجب اخذها من الاجماع العام اذا لم يكن محققًا من ذاتهِ وجوده نفسه كما يزعم هذا المؤلف في محال مختلفة *

عد٤٢ يعترضون ثالثًا بان كون الوضوح لايخدعنا يوجد من غيره فاذا ليس هو قاعدة اولى للحقيقة لان صدقه يتعلق اولاً بالاصغاء والتردد وغيرهما من المتعلقات وثانيًا بمبدأ التناقض الذي اذا لم يعرض صدقه يمكن ان يكون الشيء الواضح كاذبًا وثالثًا من صدق الله الذي يابى ان يخدعنا لان هذا هو الحقيقة الاولى التي ينشأ عنها كل توكيد سواها

اجيب على المقدمة بانكارها وعلى البرهان الاول بان الاصغاء والتردد واعتبار المتعلقات اي هل الحكم مبرمٌ عن اساس طبيعي بشروطه المقتضاة انما هي افعال لابد منها في كل فعل محكم لاسبب صوري او محركٌ اخيرٌ لتوكيد احكامنا . وعلى الثاني بانكار المقدمة وتمييز العلة فاسلم بان الامر الواضح يمكن حينئذٍ ان يكون كاذبًا بطريق اللزوم وانكر على انه من المتقدم اي اذا اعتبرت قوة التوكيد ماخوذة من ذلك المبدا لانهُ اذا فرض ولو مرةً ان مبدا التناقض كاذب او يمكن ان يكون كاذبًا يقال ايضًا بطريق اللزوم ان كل معرفة ولو مهما كانت واضحة يمكن ان تكون كاذبة وما كان موكدًا صريحًا يمكنه ان يكون كاذبًا صريحًا ولكن لامن المتقدم كان الوضوح يتعلق بثباته بهذا المبدا لانهُ ليس بقضية تثبت بغيرها بل كيفية طبيعية في عقلنا الناطقة لا تلبث اذا ظهرت بالفعل ان تميل بالتصديق وتمنع الاعراض عن التوكيد بصواب وعلى الثالث بتمييز المقدمة فان اريد انه يتعلق بصدق الله الخ باستقامةٍ اسلم والا فاعدل عن

الجواب وإميرانصاً العلة الباقية مسلماً بان الله هو الحقيقة الاولى باعتبار انهُ الاصل وفي ذاتهِ ومنكراً ذلك باعتبار انهُ المحرك الصوري وبالنسبة الينا وعند ما اوضحنا الادلة والبراهين التي تقضي بوجوب كون الوضوح قاعدة عامة للحق كان صيغنا ذلك بقطع النظر عن صدق الله فاذاً كون الوضوح لايكذب لايوجد من الصدق الالهي واذا لم يعرض ان في طبعنا صلاحية لان يحقق شيئاً ما وجب الريب في كل شيء مطلقاً وبالتالي في هل الله لايخدعنا ابداً فاذا (ولو كانت النتيجة غير مستقيمة) لايمنع ان الله وضعنا على حالة ان نغلط دائماً الالان ما في عقلنا من النور الطبيعي يرفض تصور الهٍ كاذبٍ والمخلّص من ذلك ان الله هو الحقيقة الاولى في ذاته وباعتبار الاصل لان كل موجودٍ يعرف وجوده من الله او في الله على معنى ما لا انهُ الحقيقة الاولى التي هي السبب الصوري لما نحن عليهِ من التوكيد في معارفنا الطبعية وعليهِ فلا تاخذ كل حقيقة توكيدها باعتبار المعرفة من الحقيقة الاولى في الوجود بل الاولى في المعرفة لايقال اذا لم يعرض ان الله يابى خداعنا فلنا ان نرتاب في المعارف ولو مهما كانت واضحة لانا نجيب باننا نسلم بان ذلك الريب لايكون الاعن حماقة ويقلب نظام المعارف الطبيعة كافةً ونسكر بخلاف ذلك لان من لا يوقف عند المبادي الطبعيْة لابد ان يرتاب في كل شيء ويهوي في مذهب الشططيقيين المطلق واذا بلغ ثمّ فاياك وان تحاول ايقاظه فانه في غفلة الموت ولكن هل صيغه

هذا عن صواب ام هل يمكن ان يجادل في امرما لاجرم ان هذا ليس شان الانسان العاقل وسنرى في ما سياتي دفع سائر ما يرد على دليل توكيدنا الاخير مع ما يورده الشططقيون على وسائط التوكيد الخاصه *

الجزء الثالث

* في اول دلائل الحق الخاصه وهو الحس الباطن *

عد ٤٣ يقسم الحس الباطن اي الضمير باعتبار النوع الذي يلاحظ بهِ النفس ذاتها الى قسمين مستقيم وهو ما نتصور بهِ النفس ذاتها وانفعالاتها معاً كشيءٍ واحدٍ كما اذا تصورت ذاتها موجعة او موجودة وغير مستقيم وهو ما تفصل بهِ النفس انفعالاتها عن ذاتها كانها موضوعها وتنسبها اليها ككيفيات لها كما اذا حكمت على ذاتها بقولها انا موجودة او مريدة او مسرورة ومن ذلك يتحصَّل ان موضوع الضمير المستقيم هو التصورات البسيطة وموضوع غير المستقيم هو الاحكام *

والمراد بالضمير في ما ياتي من الكلام عليهِ انما هو غير المستقيم الذي يحد باعتبار كونهِ علة بانهُ قوة تتامل بها النفس في حالتها بترددٍ وتصور ذاتها وانفعالاتها الفعلية

هذا ونقول ببساطةٍ من دون تكلف اثبات ان الحس الباطن يسوغ للحق في الاحكام التي لا واسطة بينها وهي التي تدعى ايضاً انفعالاً

داحلة وحقائق اولية لا في الحقائق الرعية اي الاحكام التي تنتج من تلك الاولية بالقياس الشرعي الدي تعرف منه ايضًا ثباتها وانما لم نتكلف اثبات دلك لانهٔ واضح من داته ومنه ينتج ان الحس الباطن يبين لنا حصور هده المعارف الرعية وغيرها في الدهن عند حصولها فيه فعلاً لان النفس هي موضوع معارفنا كلها وانهٔ سببٌ اوحهٌ لموافقة محمول معارفنا الداحلة الاولية فقط لموضوعها اي لامكان تحققنا وجود مثل هده المعارف او الانفعالات بالفعل ادا تمت بتعيير حالة نفسنا تعيرًا محسوسًا والا امتنع التامل فيها وكثيرٌ من الفلاسفة لم يميزوا بين المبدا الكاشف لمعارفنا كلها وبين دليل توكيدها القريب او الاخير فجعلوا الحس الباطن دليلاً اول وخاصًا للوضوح ومبادئ العقل الاولى ادا مهد دلك نقول *

قضيةٌ

ان الحس الباطن هو دليل محقق على توكيد المعارف التي هي موضوعه الخصوصي اما معرفة وجودنا بالفعل فليست اولية فقط بل داتية لنفسنا ايضًا

عد ٤٥ لا يخفى ان الاحكام التي هي موضوع الحس الباطن مأكدة تأكيدًا مطلقًا حتى ان الشطيقيين انفسهم لم يتجرأوا على المنازعة في هده الشهادة الباطنة . لانه لا شيء اقرب الى النفس من داتها وانفعالاتها لاتحاد المفتكر والافكار واتحاد تصورها

مطلقاً واتحادهما معا بحس المفكرين والموحودين والمصوريها فادا لايحتني حطأ داحلي في تلك الاحكام ولايمكن القول بان هذه التصورات اوهام كما رعم بعض اصحاب مذهب الدقيق الشامل او بالحري الشطيقيون والتصوريون وكذا لا يمكن ان يحشى فيها حطأ حارجي لانا لا نحكم بواسطة الحس الباطن على علة وجودنا وانفعالاتنا بل على حضورها فعلاً واخيرًا يتثبت وجودنا من الانكار والريب عنها ومن ثم قد احسن واصاب القدس اوغسطينوس في رده على الاكاديميين بقوله من الموكد العاري عن كل ريب اني موجود بلا تصور اشباح او خيالات خادعة واني اعرف هذا الوجود واحبه ولا اهاب في ذلك برهان الاكاديميين في قولهم وكيف اذا كنت مخطئًا في ذلك لاني اذا اخطات فانا موجود اذ من ليس موجودًا لا يمكنه ان يخطئ

وما مرّ يؤذن بحقيقة جزء القضية الثاني وهو ان معرفة وجودنا المستقيمة حقيقة اولية لا فرعية وعليهِ فبرهان كارتاريوس وهو انا افكر فاذًا انا موجود خالٍ من قوة الاستنتاج المنطقي وما يزيد ذلك بيانًا ايضًا هو ان كل قياس يؤتى بهِ لاستنتاج معرفة وجودنا من انفعالاتنا لابد من افتراض مقدمتيهِ ما يراد اثباته وان الانفعالات لا يمكن اعتبارها كمفاعيل الوجود اذا لم تفترض معرفته والا لزم اعتبارها موجودة في العدم او في موضوع لم يزل في عالم القوة

وهذا باطل ولا تمكن متابعة ايمرى على القول بان الانفعالات الاختيارية توقفت على الاول النفس لتتصور ذاتها تأييدًا للمبدأ القائل ان كل الاشياء مع الاختيار وان لم يكن من الاختيار الخارج فكيف تشعر النفس التي لم تعرف بعدُ ذاتها بانها قد حُركت مع ذلك لتصور ذاتها وهلا كل تصور فعلٌ حيويٌّ

فاذا لم تكن النفس اذًا حسّةً في ذاتها اي محسّةً بوجودها فعلاً وعالمة بهِ علمًا مستقيمًا وحقيقيًّا تعذّر عليها ان تكون موضوعًا باطنًا لاى انفعالٍ او تصور متعلقٍ بامرخارج

ويظهر من ذلك ايضًا ان هذه المعرفة بالوجود الذاتى ذاتية للنفس وغير متعلقة بمعرفة اخرى لانه من حيث ان النفس متحدة بذاتها بلا واسطة فلا يمكن قوتها الفاعلية ان تفتقر الى محددٍ سابقٍ تحرر بهِ من القوة الى الفعل واذا لم تشعر النفس مدةً ما بذاتها فلا يمكنها ان تشعر بها ايضًا لانها لا يمكنها ان تتصوران هذه المعرفة لها او ان تنسبها لذاتها التي لم تعرفها بعدُ ومن ذلك ينتج ان الضمير المستقيم يتصور ذاته دائمًا وخلقَ مع هذا الحس بذاتهِ ولان هذه الاشياء كافه لا تقع تحت السمع وجب اثباتها من البراهين والعلل الماخوذة من المتقدم وامتنع بخلاف ذلك

عد ٤٦ يعترضون اولاً بان الحس الباطن لا يؤذن بانفعالات النفس الداخلة التي تحدث في دوران الدم مثلاً وفي غيره من الافعال الدائمة في الجسد ولا يتصور ذاتهِ المتواصل فاذا ليس هو ينبوع

للحقائق الباطنة

اجيب بان هذه وما اشبهها وان تكن افعالاً حيوية لاتصير مع ذلك بتغير محسوس في حالة النفس لافراضها ثابتة وانها تتم كملكة طبيعية واضطرارية فاذا لايمكن الضمير المستقيم ولا يجب عليهِ ان يحس بها لامتناع التامل فيها

ينازعون ثانياً كثيراً ما لانميّز انفعالات النفس الحسية والمحددة ونرتاب فيها ونجهل علتها وطبعها

اجيب على الاولين باني اسلم ان ذلك دليل على ان الحس الباطن يودي باشياء حقيقية وانكر خلاف ذلك لان الحس الباطن يشهد عند عدم تمييزنا انفعالاً ما بانا تصورنا شيئاً ما تصوراً متبلبلاً وعند الريب فيها بانا لم نروّ فيها كما يجب لما كانت حاضرة لدينا هذا وان امكن غير مرة ان يكون للتشويش والريب اسباب مختلفة خارجة

اما على الثالث والرابع فاجيب ان ذلك ليس موضوع الحس الباطن لانهُ انما يبين وجود الانفعالات لا مصدرها وكيفية حدوثها ومركز قيامها

عد ٤٧ يعترضون ثالثاً بان المجانين والحالمين وذوي العقل المستقيم كثيراً ما ينخدعون من الحس الباطن اولاً لانهم يتوهمون فيهم حدوث انفعالات كثيراً ما لاتكون فيهم كتوهمهم انهم ساهرون او متالمون او ان في جزءٍ موقوفٍ من جسدهم الماً حيث لا يكونون

ساهرين ولا علة لالمهم عالمًا ويؤكد من جهة اخرى ان الالم في النفس لا في الجسد وثانيًا لان المناقضات يمتنع صدقها معًا مع ان الحس الباطن يعلم الضد كما يحدث في انفعالات البرد والحر المتضادة وغيرها

اجيب منكرًا المقدمة ومميزًا البرهان الاول فاسلم انهم يتوهمون ان فيهم انفعالات ليست فيهم بمعنى انها ليست موجودة فيهم فعلاً اما بمعنى انها ليست فيهم صوريًا اي مصورة في عقلهم فانكر فالمجانين والمختلمون وذوو المخيلة القوية يحصلون حقيقة وان كانوا نيامًا على انفعالات السهر والالم ونحوها اذا اعتبرت صوريًا اي موجودة في العقل وانما الخطأ في توهمهم وجود الالم مثلاً في الجسد فعلاً اي ان الموضوع حاصر فعلاً لمحصوره عقلاً او في انهم لدأبهم على الحكم يجعلون الانفعال مكان موضوعهِ ولكن اذا وجب علينا ان نحكم على موضوع الانفعال من جانب الشيء ومحلهِ لا من الحس الباطن بل من غيرهِ يظهر ان الخطأ لم يكن الا من عدم التثبت في الحكم وقلة التبصر التي لا دواء لها في المجانين والمختلمين وهو ذنب لغيرهم

اما على البرهان الثاني فاجيب بانا لا نسلم بلزوم صدق المتناقضات من قوة شهادة الحس الباطن لان التناقض الحقيقي يشترط فيهِ ايجاب شيءٍ وسلبهُ بنوعٍ واحدٍ واعتبارٍ واحد على ان في انفعالاتنا وان حصلت لنا مناقضة اختلافًا من جانب الموضوع او النوع او الفعل . اما تاثيرات المواضيع الخارجة في جسدنا فانها وان كانت مناقضة الا انما يحدث

في الجسد من التغير وفي النفس من الانفعال المسبب عن ذلك التغير شيء حقيقي ووصفي ولو كان تاثير الموضوع قائماً احياناً بالسلب المحض كما قد يحدث في البرد بالنسبة الى الحرارة وكذا لا تناقض في ايقان الحس الباطن احياناً بوجود انفعالات كثيرة معاً في النفس لان هذه الانفعالات بما انها بسيطة لا تتنافى ولا تفترض تحركاً ما او تركباً طبيعياً في النفس وبذلك يندفع ما يورده مورد بقوله اما ان انفعالاً واحداً يشغل النفس كلها فلا يبقى محل لوجود انفعالات اخر معه او انه يشغل جزءاً منها فقط وعليه يكون للنفس اجزاء ويكون مركبة

عد ٤٨ يعترضون ثالثاً بقولهم لا برهان على ايقان الحس الباطن بالحق وعلى فرض وجوده يجب ان يكون لنا ضمير اخر غير مستقيم يحقق به انا نتصوّر اولاً حساً وهكذا الى النهاية وهذا باطل فاذاً الخ

اجيب بانّي انكر الكبرى وما عليها من البرهان فقد تقدم ان البرهان غير المستقيم على صدق احكام الحس الباطن هو ان التصور وموضوعه شيء واحد بحيث لا يسوغ الريب بصوابٍ في حقيقة تلك الاحكام فهذا البرهان اقوى من كل برهان سواه ويتعذر على الخصوم دفعه بما يحلونه واخيراً اقتضاء ضمير اخر غير مستقيم كاذب لا طائل له لان التمعن الاول كافٍ لان يوضح ذاته كما ان الشمس تريبا الاجساد وذاتها بنورٍ واحدٍ

الجزء الرابع

في العقل بالعموم

عد٤٩ من حيث ان العقل وهو تلك القوة المتصورة والفاهمة مبدأ معارفنا باجمعها لا يمكنه ان يكون وحده ينبوعًا للحق منفردًا بذاته ونعتبره انه قوة في النفس شريفة جدًّا فانه بها نعلو ونفترق عن البهائم وهو بهذا الاعتبار مشتمل على مركبات كثيرة الا انا لا نتكلم هنا الا على ما يخص المنطق منها مفترضين الاساس وهو الميل الاضطراري الى الحق وسياتي الكلام على الباقي في الميتافيسيكا اما ما يخص المنطق فثلاثة ابحاث الاول في قوة تصور العقل الكليات والمجردات والثاني في قوة تصوره النسبة بين تصورات مختلفة بواسطة او بلا واسطة والثالث في نعته الى ابراز احكامٍ تلاحظ على الخصوص الآداب والحيوة الاجتماعية اما كون ميله الاضطراري الى الحق يمكن افتراضه بلا كلفة اثباتهِ فظاهر من ان من يزعم ان عقلنا يجري بذاته الى الخطأ يجب عليهِ ان يعدَّ من البهائم وان لا يتعرض لبحثٍ في الحقيقة

عد ٥٠ ان الاختبار الباطن يثبت صريحًا بلا ممارعةٍ ان لعقلنا قوة على التامل والتجريد وتخليص تصورات كلية من التصورات الفردية غير ان الاسميين وابيلاردوس من المتقدمين الذين تابعهم من المتاخرين هوم وبركالاي وغيرهما ذهبوا الى ان الكليات ليست

صورًا وانما هي اسماء فقط وذهب هوبيس وسيسورا الى انها تصور مشوش لافرادٍ كثيرة وزعم بيعويليس انها صور وهمية ويظهر ان كنديللاك وافقه على ذلك لانه ذهب في منطقه الى ان هذه التصورات لم تاخذ اصلها الا من تحيير عقلنا وضرورة ايضاح اشياء كثيرة بلفظة واحدة وقد خلط فيه على ماقاله المعلم دي بونالد كاية التصورات اي وحدتها السامية بمجمعية الافراد وبكل تجردٍ فعطى للبهائم والعياذ بالله من هذا الخطا القبيح تصوراته المجردة مع ان التصورات الكلية الحاصله بالتجريد هي اصدق علامات تعقلنا راجع ما اسلفناه في القسم ١ ف ١ عد٢ وسنبطل هذه الازعام في القضية التالية

قضيةٌ

ان التصورات الكلية ليست اسماء فقط او تصورًا متمثلًا لافراد كثيرة او تصورات وهمية اما الاول فظاهر من ان الاختبار الباطن يبين عند التلفظ بالفاظ هذه التصورات الكلية بحصول تصورين في عقلنا اولهما تصور تهجئة اللفظ الحسية والثاني تصور مفهومه ومن ان كثيرًا من العبارات لا يعود لها معنى اذا خلت من هذه الالفاظ الكلية ومن الفرق الكبير بين من يفهم معنى الالفاظ الكلية ومن لا يفهمها

اما زعم هوبيس وسيسوسا فيبطله ان التمعن في هذه الصور

يتعين بهذه الخواص لا غيرها فاذا ليس مشوش لان وحدة عدم تجزىء التصور الكلي وعدم تغيره (اي من حيث ان الصفات التي يتكون منها لاعتبارها كوجود واحد تبقى هي عينها كيفما تغيرت الافراد) تقضي باستثناره وعدم تعلقه بجمعية الافراد بل لما كانت هذه التصورات تبني كل صورة حسية وكانت التصورات الجمعية كتصور العالم او المدينة او العسكر لا تخلو من استحضار صورة حسية ومن تشوش واوهام ولو كانت متميزة ايضًا باعتبار ما يظهر ان تلك التصورات بل الصور الساذجة لا تفترق عن هذه كل الفرق فقط بل هي فعل العقل وحده اما امتداد التصور الكلي فهو غير محدود لشمولهِ الافراد الممكنة ايضًا الا ان بين غير المحدود وبين المبهم فرقًا كبيرًا وهذا الامتداد تتصوره بنوع غير متساوٍ فقط لان الممكنات غير المتناهية لا يمكن تصورها اما التصور الذي ليس بمتساوٍ موضوعيًا فيمكن ان يكون متميزًا كل التمييز.

واما بيعويلين وكونديلاك فقد اخطآ خطأً قبيحًا لانه ولو ان في طوق النفس واختيارها ان تركب هذا التصور او ذاك او تصورًا اقل كلية او اكثر او على هذا النحو لا على ذاك فهي لا تستطيع مع ذلك ابدًا ان تتصور ما يضاد طبع الاشياء او الامكان الداخل فلا تستطيع ان تتصور مثلاً انسانًا بلا نطق او خطًا مستقيمًا كرةً ولا ان تجعل ان الامتداد لا يختلف باختلاف التصور

عدد ٥٢ ولا يُعترض تاييدًا للاسميين بان الكلي غير موجودٍ فاذا

لايمكن تصوره ومن ثم لست الكليات الا اسماء لاننا نغير المقدمة
فسلم انه لا يوجد كما يتصوّر وانكر انه لايندرج في الافراد بصفات
مختلفة ومن حيث ان لكل موجودٍ خصائص ينفرد بها عن غيره
نتضح انه لايوجد مثلاً حيوان ليس ثور او فرس الخ الا ان هذا
لايمنع من ان العقل بملاحظتهِ الحس والحيوة كشي واحدٍ يمكنه ان
يتصورها كشيء مشترك في كثيرين ولهُ اساس في الاشياء
اخيرًا لايلزم من كون تصور الصورة الكلية بالتجريد لا يكون
الا بملاحظة بعض الافراد فقط انها لاتمتد الا اليها فقط وانها ليست
اذ ذاك كليةً بالحقيقة لان ملاحظة بعض الافراد انما هي شرط فقط
وليست موضوع ذلك التصور الذي عندما يجرّد من الصفات
الفردية يحصل على امتداد غير محدود متصل الى كل الافراد ذات
الطبيعة الواحدة والمندرجة تحت التصور العقلي الواحد والسادج
والنافي كل ما في تصورات المواضيع المفردة او مجموعها من التحديد
بواسطة الحس او التصور

الجزء الخامس

في قوة تصور علاقة التصورات بلا واسطة اي في مبادئ العقل الاولى

عد ٥٣ ان قولنا لا يمكن شيئًا بعينه ان يكون وان لا يكون معًا واثنان
في اثنين اربعة ونحو ذلك هي مبادئ العقل الواضحة من المتقدم بلا
واسطة ولو ان بين كون الشيء واضحًا بلا واسطة وكونه من المتقدم

عموماً وخصوصاً وجهين كما يستفاد من عد ٢٩ ومن انه يكفي لكون الحقيقة من المقدم اقتضاء طبيعة الموضوع هذا المحمول او منافاتها اياه

فمبادئ العقل الاولى هي فعل بلا واسطة للعقل الذي هو جزء نطقنا الاشرف واساس تلك المعارف التي نكسبها بواسطة القياس الشرعي وغيره اذ لو لم يكن تأكيدها واضحاً لوقع الريب في كل العلوم ولهذا قد رسخت طبعاً في عقولنا كمصباح يكشف نوره عن غيره كما قال باللافيشيوس فمن ثمّ لم يفرق غشاً بين المبادئ والضوابط كما احسن ستفارت سيه حيث قال انا نفهم بالمبدا شيئاً مقرراً (سواء كان فعلياً او افتراضياً) يخلّص منه سلسلة قياسات لا يمكن ان تجامع استقامتها الصورية كذب ذلك الشيء المقرر وبالضابط تلك الحقائق الاصلية التي يتعذر صدق القياسات بدونها كقولك كل اثنين اتفقا مع ثالث الخ وعليه يتعلق بالمبادي حقيقة البراهين المادية وبالضوابط حقيقتها الصورية ولولا ان الضوابط لا تعوض عن المبادي في المسائل المجرّدة

قضيــةٌ

* ان المعارف اي مبادي العقل الاولى والتي لا واسطة بينها وبينه *
* هي موكدة توكيداً مطلقاً *

عد ٥٤ اما كون هذه المبادي موكدة مطلقاً فظاهر ولا يمكن ان يثبت بالحصر الا انه يمكن ايضاحه بالبساطة فالعقل اذا لاحظ

فيها طبيعة المحمول والموضوع يضطر طبعًا ولو على رغمه الى ان يحكم كذا لا بالخلاف ولا يضا لها ذلك الثبات مهما بحث في التصورات ولا تمحى على تعاقب الازمنة ولا تزال تضطر العقل الى الاذعان ولو في الاحكام الباطلة والآراء الفاسدة وسائر انفعالات نفسنا المنحرفة وفي اي زمن كان من الحيوة . وهذا كله وان لم يثبت بالحصر تلك المبادي كما تقدم الا انه مع ذلك يقنع بحقيقتها بحيث اذا اراد واحد ان يجدد الريب فيها يكون معتصمًا لتعقله اعتصامًا قويًا

وما يورده بعضهم على ذلك انما هو محض سفسطات . ولا يمكن ان يعترض عليه الا بقصد التمرن فقط . كما يعترض اولاً على وجهٍ مستقيم بان بعض تلك المبادي كاذب وثانيًا على وجهٍ غير مستقيم بذلك عينه احدًا من تحرير عملنا وغيره

عد ٥٥ فيقال اذ ذاك اولاً ان مبدا الاتحاد وهو كل اثنين اتفقا مع ثالث الخ كاذب على ما يوجد من الايمان لان الاقانيم الالهية متفقة مع الطبيعة الالهية وليست متفقة فيما بينها

اجيب بتمييز معنى المبدا فاسلم ان كل اثنين الخ يتفقان بينهما فيما يتفقان به مع الثالث . اما انهما يتفقان في كل شيء فامير ثانيًا فاذا كانت المماثلة من كل وجهٍ اسلم والا فانكر فلا يطلب لصدق هذا المبدا ان اتفاق اثنين مع ثالث يجب ان يكون دائمًا من كل وجهٍ وتحت كل ملاحظة بشرط ان انتاج الاتفاق المتبادل لا يتجاوز الاتفاق مع ثالث . فهذا الاتفاق غير المساوى له محل في المسئلة الحاضرة

لان الاقانيم الالهية تتفق في ذاتها من حيث ما اتفقت مع الطبيعة الالهية اي ان لها طبيعة واحدة . الا انها لاتتحد بالتبادل في الاقانيم المتضادة تضادًا اضافيًا فاذًا ليست متفقة بهذا الاعتبار فهي متميزة عن بعضها بالتبادل

يعترض ثانيًا بان الاشياء كلها اوجدت من العدم عند خلق العالم فاذًا ذلك المبدا وهو لايُصنع شيء من العدم باطل

اجيب بتمييز المعنى فاسلم انه لايُصنع شيء من العدم كموضوع اما انه لايصنع شيء من العدم كحدٍ فاميز ثانيًا فاسلم انه لايصنع منه شيء بالقدرة المتناهية لابالقدرة غير المتناهية . ولاريب في ان العدم لايمكنه ان يكون موضوع تأثيرٍ ما كما ان الرخام مثلاً موضوع التمثال لانه انما هو خلو كل شيء او انتفاء كل شيء الا انه يمكن ان يكون حدًا اي يمكن شيئًا ان ينتقل من لاوجودٍ الى وجود ولكن بالقدرة الالهية غير المتناهية لان بين الوجود واللاوجود بالبساطة بونًا غير متناهٍ كما سنعرفه ويمكن ان يوجّه ايضًا ذلك المبدا بمعنى آخر اي ان العدم لاتأثير له ولافاعلية او بعبارة اخرى لايمكن العدم ان يكون علة لشيء

عدد ٥٦ وقد اشرنا في عدد ٤٢ الى ما يمكن ايراده من تحيير عقلنا ونضيف اليه هنا ان كون عقلنا متناهيًا دالاً على معنيين . الاول ان فيه نقص كمال اعني لضرورة وجود كثيرٍ مما يفوق قوة ادراكهِ لا لانه لايمكنه ان يدرك شيئًا مطلقًا لانه من كونه متناهيًا يمكنه ان

يعرف تلك الاشياء المتناهية على الاول والثاني انه يدعى متناهيًا فرقًا بينه و بين العقل الذي ليس بمتناهٍ لكن لا كان هذا الفرق السلبي جزء حقيقي ووصفي من ماهية عقلنا لان الماهية قائمة بشيء وصفي يوجد من مقياس كل موجودٍ ومن هنا يوجد الجواب على قول قائل ان تحيز عقلنا هو سبب الخطأ في كل شيء لانه ذاتي له

عد٧٥ يعترضون اخيرًا بانه لا بد لتوكيد مبادىء العقل مطلقًا من تصوره علاقة التصورات الحقيقية على ان هذا يمتنع اولاً لانه ما من احدٍ يحقق ان الاشيا في ذاتها كما هي في التصورات وثانيًا لانا نجهل طبيعة التصورات

اجيب ميّز الكبرى فاسلم انه لا بد لذلك من تصوره العلاقة الحقيقية صوريًا اما انه لا بد من تصوره العلاقة الحقيقية موضوعيًا فاميز ثانيًا على وجهٍ غير مستقيم اسلم اما على وجهٍ مستقيم فانكر واميز الصغرى بالعكس واعلم ان المبادي التي عليها الكلام مجردة وغير منظورٍ فيها الى وجود الاشياء ولذلك لايكفي لتكون موكدة مطلقًا تصور العقل علاقة التصورات الحقيقية صوريًا اي كما هي بين التصورات وبما ان هذه المبادي لاتخلو من حكم على الموضوع بشي بحض ماهيته يظهر وجود حقيقة موضوعية ايضًا على غير الاستقامة فمن تاكدي مثلاً عقلاً ان الكل اكبر من جزئه الخ باستقامة من جهة الموضوع ان لا كل موجودٌ وليس باكبر من جزئه فالتصورات

الكلية المشتملة عليها هذه المبادي غير ملحوظٍ فيها وجود الاشياء فاذاً لا يطرء فيها الا الى العلاقة الحقيقية صورياً وما قيل من انه لا يمكن احدًا ان يتحقق ان الاشياء هي في ذاتها كما هي في التصورات باطل ايضًا لان ذلك كافل به ما يجب على الحواس من الاجتهاد في ملاحظة الاشياء او اي محرك آخر او دليل خاص على الحقيقة الموضوعية وكذلك لا يلزم لتصور علاقات التصورات باستقامة معرفة طبيعة التصورات اي باي شيء قائمة او كيف يتصورها العقل او ما اصلها

يبارعون بقولهم ان تصوراتنا كلها تتعلق بالحواس فاذا ليست هذه المبادي الاختبارية ومن المتاخر على ان المبادي التي تاخذ حقيقتها من المتاخر لاحظ لها في التوكيد المطلق

اجيب باني انكر المقدمة او اعدل عن الجواب عليها وانكر النتيجة وانما عدلت عن الجواب على المقدمة لانه وان كانت التصورات كلها تتعلق عن بعد بالحواس فمع ذلك لا بد من التسليم بوجود حسيين للمبادي. وعليه ولو ان تصور الكل والجزء مثلاً لا يكتسب الا بالحواس الا ان زيادة الكل على الجزء تعرف بمجرد ملاحظة علاقة التصورات لا بالاختبار والاستنتاج كما يجري في المبادي التي هي من المتاخر فاذاً عموم ذلك المبدا وضرورته وصدقه لا تتعلق بالاختبار خلافاً للكاسبين . هذا ومع ذلك لا اسلم ايضًا بان كل تصور يتعلق باختبار الحواس خلافاً لما يزعم الحسيون تبعاً للوك لان تصور وجودنا كما مرّ في عد ٤٥ وتصور الحق والخير

والعادل في الحملة وما اشبه دلك لا يعلق اصلاً بالحواس ولا مس وجه بل ان التصورات الكلية (وهدا صد الماديين) المتصورة بالتجريد هي فعل العقل وحده وليست الحواس الا سببًا بعيدًا كما يظهر صريحًا من ملاحظة اصلها ومن عد ٥١ وعد ٥٢ وما قلناه عن تصور الحق والخير ونحوها سياتي اثباته في السيكولوجيا الا انه ينبغي هنا النظر في صنيع هولاء الحسيين الملو حداعًا فانهم وان لم يالوا جهدًا في سد اراء الكارتاريانيين والمشاة وملاشاة منهج تعليمهم مطلقًا فانهم مع دلك قد احتصوا لداتهم مبدا المشاة وهو ليس في العقل شيء لم يكن سبق في الحواس واحبوه كثيرًا وليس دلك على ما يظهر الا ليفسحوا سبيلاً رحبًا لمذهب الماديين (والمراد بهم الحسيون دوو النية السيئة) القبيح ومن دلك نشات مذاهبهم القبيحة التي ترجع كل قوى نفسنا الى الحس والحسّ الى تركيب الجسد تركيبًا مختلفًا والى حركات العروق والاعصاب وسياتي الكلام على دلك في غير هذا المحل *

الجزء السادس

* في قوة تصور علاقة التصورات بواسطة اي في معنى القضية *

عد ٥٨ ان صدق النتيجة الصوري في كل القياسات من اي قضايا تركبت تتعلق بمبدأي الاتحاد والتنافي اما صدقها المادي فيوخذ من طبيعة القضايا في ذاتها فاذا كانت المقدمتان الملاحظتان

في ذاتها من المقدم كان صدق النتيجة المادي من المتقدم كقولك الكل اكبر من جزئه والحس كل والانواع اجزاؤه فاذاً الحس اكبر من كل نوع من انواعه وهذا القياس يسمّى محضاً او خالصاً اما الممزوج فهو ما اذا كانت احدى المقدمتين من الماخر والنتيجة حينئذٍ اذا اعتبرت مادياً تكون موكدة نظرياً لكن بشرطٍ كقولك كل صورة لها اربع زوايا مساوية هي مربعة وهذه الطاولة لها اربع زوايا متساوية فاذاً هي مربعة فمن كون الصغرى اختبارية لايمكن على فرض صدقها ان تكون هذه الطاولة غير مربعة والقياس الاختياري يتركب من مقدمتين من الماخر كقولك اذا بذرت البذور في الارض جاءت بثمرة والآن تبذر البذور في الارض فاذاً ستجيء بثمرة فصدق النتيجة المادي لايعدو تحقق المقدمتين الطبيعي وكذا يقال في النتيجة اذا كانت المقدمتان او احداها محتملة فقط ولقب القياسات الاول والاخير يترتب على انقسام احكامنا او معارفنا الى اختيارية وعقلية محضة وهي التي ياتي بها العقل وحده بما انه ناطق ويتميز عادةً عن العقلية بالبساطة ولابد لفهم نصوص الفلاسفة ولاسيما الجرمانيين من معرفة اقسام اخرى لمعارفنا كالتحليلية والتركيبة والنظرية والعملية مما لا ينبغي خلطه بالعقل النظري والمحض المخترع من كانط (وقد ميزه هو ايضاً عن العقل العملي كانهما مبدآن مختلفان صورياً فقط) ولا بالصور العقلية المختلفة التي يسميها مقولات وسياتي الكلام عليها فالفلاسفة اذ ذاك يسمون

متل هده الاحكام او المعارف كمعرفة الاحاس والانواع عملية بالبساطة ويعروفها عن العقلية المحصة كمعرفة تساوي الخطوط مثلاً والروايا وعيرها في المساحة لان تلك تفترض اساساً ما في التصورات المتقدمة الحسية او الاختيارية اما هده فلا بل هي عقلية محضاً والمعارف التحليلية هي تلك التي يظهر من تحليل موضوعها وحده نسبة المحمول اليهِ والتركيبية بالعكس اي حيثما ينسب المحمول الى الموضوع من خارج على نوعٍ ما ولدلك كانت المعارف التحليلية دائماً من المتقدم والتركيبية من المتاخر. ومن ثم نظهر بطلان ما نمسك بهِ كانط من تعليم عير واحدٍ بان من المعارف التركيبية ما هو من المتقدم كقولك سبعة وخمسة اثنا عشر وان للعالم بداية وانه لا يفقد جزءٌ من المادة في التغيرات الجسدية وغير دلك لان الاتفاق في الحكم الاول لا نعرفه بالي اضافة الاعداد ٧ + ١ + ١ + ١ الخ خلافاً لما يفترضه الخصوم بل من تصوري السبعة والخمسة المتصورين سابقاً والمضافين الى بعضها مع مساواتهما للاثني عشر وكذا لا نستدل على ان للعالم بداية وانه لا يفقد جزء من المادة في التغيرات الجسدية من زيادة تصورٍ ما خارجيٍّ بل من طبيعة حدوث العالم ومن طبيعة العقل الكامل اي اللاشي الدي لا يكفي له تغيرات الاجساد وقواها اما المعارف الفطرية فهي التي ليس موضوعها الا ملاحظة الحسية فقط كقولك ان الله موجود واما العملية فهي التي تلاحظ الفعل كقولك ان الله يجب ان يُعبد ومن هنا ياخذ

العقل النظري والعملي تفسيره ولفقه وفي إمري كلام مسهب في
ذلك فانظره

عد ٥٩ وصدق هذه القياسات الصورية نظري لانه اذا انطلق مبدأ الاتحاد والتنافي لا يمكن مطلقا ان يكون في النتيجة كذب لان هذين المبدأين يقيان كل خطر الخطأ كمبدإ التناقض

وعدا ذلك فانا مجمعون انا نصل بالقياس الى الحقيقة المجهولة ما قبل وهذا يدل عليه صريحًا طبيعة البرهان الذي على فرض الخلاف لا يكون الا محض ايضاح ونجاح العلوم والاختبار اليومي ممن يعنى بتحصيل العلوم العقلية المال ولا يسعي الاطالة في ردّ ما قاله بعض المولعين المتاخرين مخالفًا ذلك من انه لا يمكن ان نبحث على مجهول لانه لا نشتهي واذا وجد العقل حقيقة مجهولة يكون قد جلها وهكذا يوجد الله مثلاً عند وجود تصوره وان الحقيقة ازلية وكل حقيقة يوجد فهي اما انها كانت معروفة ممّن سلفوا قبلنا او انها كانت متضمنة في المبادي التي تحصل هي منها واذا ليست بحديثة

والجواب على ذلك انه يكفي للبحث على حقيقة مجهولة معرفتها الاصلية والضمنية فلا يكون البحث على شيء مجهول مطلقًا ولا قوة لسفسطة الشطيقيين الاقدمين وهي اما انك تعرف ما تبحث عليه او انك تجهلهُ فان كان الاول يذهب بحثك سدًى او الثاني فلا تجد شيئًا ومعرفة الحقيقة الحديثة لا تقتضي لا عقلاً ولا موضوعًا

ابراز شيء من عدم صورته ومادته فاذًا ليس فيها حلقة . نعم ان الحقيقة هي في ذاتها ازلية غير ان معرفتها يمكن ان تكون بالنظر الينا فقط حديثة وهي كثيرًا كذلك فلا يعكر على ذلك انها قد عرفت من غيرنا قبل وعلاقة المبادي بالحقيقة المبحوث عليها لا تصير شيئًا لان تحدد المعرفة فاتمّ تبيين هذه العلاقة اذا نقرر ذلك نقول اثباتًا للجزء الاول من كلامنا المارّ

قضيةٌ

يمكن اكتساب معرفة حقيقة مجهوله بالقياس المستقيم صورةً ومادةً ولا
* يمكن ان يكون كذب في النتيجة الحاصله من ذلك *
* حسب طبعه المبادي المركبه ماده القياس *

عد ٦ اما الجزء الثاني من كلامنا فلا يحتاج الى اثبات بل لا يمكن ان يثبت وهو ظاهر من انه لا يمكن الريب في ما في القياس الشرعي من الصدق الصوري من دونه في مبادىء العقل الاولى اما صدق القياس المادي فيعرف بسهولة لان من يصنع قياسًا او يبين انه شيء بالقياس يضطر ويمكنه ويجب عليه ان يبحث على النوع الذي يصدر به صدق المقدمتين من احد مصادر الاحكام بالمسئلة الحاضرة اذًا انما هي في كيف نعلم اننا وضعنا قياسًا شرعيًا وحسيًا غير انّ القواعد المارة في عد ٩ اما انها واضحة بلا واسطة او انها ترجع الى مبدأي الاتحاد والتباين وعلى كلٍ لا يفتقر انطباقها الى اثبات ثم من حيث ان هذه القواعد عملية لا نظرية فكونها

انطبقت حسًا في موطن خاص وكونها اصعبها الى ذلك كما يجب
انما هما فعل باطن فيما يبين توكيده بالكفاية التامل البسيط في
تلك القواعد وفي انفسنا ومن ثمّ يسهل عليك دفع كل اشكال يرد
من اساءة استعمال القياس

عدد ٦١ فانهم يقولون اولاً انه لم يخلُ زمانٌ من خطا كثير من
في القياس فلا شيء محقق بحيث يمتنع نقضه بالقياس ولا شيء
كاذب بحيث يمتنع تاييده به فما ثبت الان بالقياس انه محقق
كثيرًا ما ينكر فيما بعد كفاسدٍ ويشهد لذلك مبارعات الفلاسفة
التي لا تكاد تحد

والجواب اني اقرر فانكر ان ذلك كله قد نسبت او ينتسب عن
القياس الشرعي اما انهُ نسب او ينتسب عن غيره فاسلم او اعدل نعم
لا ننكر انه لم يخل زمن خطاً كثيرين لاساءة استعمال القياسات
الا ان هذا ليس بشيء وليبين لنا الخصوم ان قدروا ان ذلك كله ينتج
من القياس الصحيح صورة ومادة فيجديهم ذلك شيئًا وما قالوه ايضا
في المحل الثاني باطل مطلقًا والا فليأتونا ان كانوا قادرين بسفسطة
ينقضون بها ولو بحسب الظاهر فقط صدق مبدا ما من المتقدم او
يحامون عن شيء ينافيه اما مبارعات الفلاسفة فليست ناشئة عن ريبهم
في تحقق النتيجة الشرعية بل عن اخذهم كثيرًا البراهين من مبادىء
ذات ريب او محتملة فقط

عدد ٦٢ يعترضون ثانيًا بانه لا يمكن تحقق صدق قياس شرعي

لان دلك انما يحصل بواسطة العياس فيرتكب الدور العاسد

احيب باني انكر المعدمة والبرهان وبما قيل في عد ٥٩ و ٦ يعرف على اي اساس يعتمد تحقق النتيجة وانا لانقع في الدور الفاسد في ايصاحنا دلك لانا في العياس لانثبت الصغرى بل نبين فقط ما هو معروف بداته ويمتنع الريب فيهِ بلا فسادٍ ولدلك يجب التسليم بهِ من غير برهان

ينازعون اولاً بقولهم انه يمكنا دائمًا ان نرتاب بصدق النتيجة ودلك لامكان خطا قوتنا الداكرة التي يمكنها ان تدكر لنا في العياس تصورات كادبة ولانه ادا حصل نزاعٌ في مسئلة لايعرف جزمًا من استقامة العياس وحدها ايُّ المتنازعين احسن قياسًا بل لابد من الاستعانة على دلك بشهادة الاغيار فادًا الخ

احيب باني انكر المقدمة وامير البرهان الاول فاسلم ان الداكرة يمكنها ان تدكر لنا الخ ادالم نصغِ او نتامل كما يجب والا فانكر فعندما تاتي بقياس من تلك التصورات او ا مادي المستحضرة فعلاً في العقل لايكون محل للداكرة المراد بها قوة معرفة التصورات وعلاقتها ثانيًا اما ادا اقتضى الامر اعادة بعض المعارف الماضية فيمكننا ادا ترددنا في داتنا ان نحقق هل نصورها عما تصورناها به مرة ما من العلاقة فيها والنظام والشان

اما البرهان الثاني فانكر فيه المقدمة والعلة بالمعنى الاتي فمن يثبت صغراه من المتنازعين ببراهين سديدة ومأخوذة من اصلٍ

مقتضى يعتبر صاحب الحق ولكن في المشاكل الفلسفية محضاً الا في ما يخص الايمان والعادات (لان هذه يوقف حلها دائماً على راي الكنيسة معلمة الايمان المعصومة من الخطا) ولا يمنع من ذلك اعتبار الاخر انه غير مقصر في البراهين السديدة فان ما فيها من الضعف والفساد يقضي عليه بانه معاند ومحب ذاته ويقضي ذوي النهى عن اتباع رايه راجع ما اسلفناه (في الجزء ٣ عدد ٤٣) ولا يعنفك كثيراً انك قد عرضت حجتك على غيرك (ولا ينكران ذلك مفيد جداً وخصوصاً في الامور المعضلة) لانه قد يكون خصمك مغرراً بعصبة تعزز رايه اكثر واعظم ممن تعززت بهم

يعارضون ثانياً بان القياسات المحضة لا تفيد العقل شيئاً من المعارف الحقيقية والقياسات الاختبارية لا تاتي بشيء محقق لتركب الاولى من مبادئ مجردة وتصورية محضة والثانية من مبادئ اختبارية ثم من طبع عقلنا ان يعرف المفردات قبل الكليات وحقيقة الكليات تتعلق بالمفردات لا بالعكس الا انه يجري الخلاف في القياس

اجيب على الاول باني انكر الامرين وما أيّدنا به من البراهين ليس بشي لان المعرفة الحقيقية ليست محصرة فيما اذا كان موضوعها موجوداً فعلاً فقط بل قد يكون ذلك علامات مؤتلفة ايضاً وبهذا تضاد العدم والتصورات الوهمية والاختيارية وهذه المعارف مما تفيده القياسات المحضة اما الاختبارية فتحقق نتيجها المادي طبيعي حسب طبيعة المقدمتين

وعلى الثاني نأتي امبر الجزء الاول فاسلم انه من طبع عقلنا الحكم في تركيب بعض التصورات اما في القياس فانكر وامير الجزء الثاني فاسلم ان حقيقة الكليات تتعلق الحكم في المبادي اللمية اي التي من المتاخر وبطريق اللزوم اما في المبادي الانية اي التي من المتقدم فانكر وحقيقة هذا التمييز الاخير تظهر مما مر في عدد ٥٧ وليس طريق القياس وتصور بعض التصورات الكلية واحدًا لانه من حيث ان التصورات الكلية لاتصير كلها بالتجريد فتقتضي افتراض معرفة الفرديات كما نبهنا عليه في محله ينتج مثلاً بكل صواب من هذا المبدا الكلي المجرد عن الحواس والاختبار وهو يجب ان يرد لكل حقه هذا التصور الجزئي اي انه يجب على السارقين ان يردوا ما سلبوه وان كان لذلك محل في القياسات الاختبارية ايضًا حيثما لا ياخذ المقدمتان تحققهما من تعدد الحوادث الفردية بل من المبادي الموسس عليها ثبات الشرائع الطبيعية كقولك ان الماضي كالمستقبل والعلل المتشابهة تصدر معلولات متشابهة . فاذًا ولو ان العقل البشري يستقل في بعض التصورات الكلية من الفرديات والجزئيات الى الكليات لايمنع ذلك من ان يمكنه ان ينتج في القياس شيئًا مفردًا او جزئيًا من المبادي او الاحكام الكلية .

وهذا الاعتبار الاخير في اصل التحقق الطبيعي في المبادي الاختبارية صريح بانه لادور فاسد في ذلك كما زعم بعضهم بدعوى انه يقال ان التحقق الطبيعي موسس على ثبات الشرائع الطبيعية وان

هذا الثبات عينه محقق طبعاً لان ثبات الشرائع الطبيعية بالعموم محقق نظرياً لتأسسه على المبادي المذكورة قريباً التي تبعثنا الطبيعة الناطقة الى اعتبارها محققة كما قال باللافيشيبيوس في كتابه في الخير او على الحكمة الالهية التي لايمكنها ان تدع هذه الشرائع ان تتغير تغيراً متواصلاً والالزم التسلسل الدائم في طبيعة الاشياء ولم يكن للبشر قاعدة ثابتة لتدبير افعالهم وكلاهما يضاد حكمة صانع الطبيعة ويكون دليلاً على التوكيد النظري في الشرائع الطبيعية بالعموم ولا يضر بذلك كون حوادث تلك الشرائع بالخصوص محققة طبعاً لان هذا انما يفهم ان الشرائع الطبيعية مرتبة بحيث يمكن ان يكون فيها استثناء في حادث خصوصي واذا ان لم ترجع في ذلك الى المبادي النظرية والالهية لايمكن ان يكون للتحقق الطبعي اصل في اعتبار كلي كما ذهبت اليه المدرسة السكوتية . لان هذا الاعتبار الكلي بما انه اختباري لايمكنه ان يزيد شيئاً على ما يقتضيه ترتيب الاشياء الطبعي اي ترتيب الشرائع الطبيعية عينها

الجزء السابع

* في اضطرار الطبيعة الناطقة لاقرار بعض احكام اي في حس الطبيعة العام *

عد ٦٢ ان تلك القوة التي تضطر الناس اجمعين لاقرار بعض احكام تلاحظ بالخصوص العادات والعيشة الاجتماعية تسمى حس الطبيعة العام لانه من المقرر من اختبار اجيال كثيرة وآثار قديمة

انه كان لقبائل مختلفة احكام ثابتة ومتوافقة وعامة كقولك يجب ان يعطى كل ما له وانه يوجد اله وغير ذلك ولايخفى ان هذه الاحكام لم تنشا عن التربية او الاحكام الفاسدة او الاراء ولا عن الرجاء والاشفاق ولا عن شهادة الاغيار لان هذه الاسباب مختلفة باختلاف البلاد والزمان والاحوال فلم يبق اذاً الا انها صادرة عن الطبيعة الناطقة التي هي واحدة في الجميع دائماً الا ان ذلك ليس كصدور الحقائق الواضحة بواسطة او بلا واسطة عن تلك الطبيعة الناطقة لان هذه الاحكام لاتظهر حقيقتها باول نظرةٍ للناس كافة او لاكثرهم على الاقل مع انه يفهمها منهم من لم يصنع قط قياساً دقيقاً بل تتولد من اضطرار اعمى بحيث يضطر الانسان ليحكم نظرياً في هذه الصورات العامة كذا لا بالخلاف ولو خالف ذلك عملياً ومن هنا يمكن اخذ برهان لمي لاثبات وجوب التسليم باضطرار عقلنا هذا لان الله والطبيعة لايقصران في الاشياء الضرورية كما انهما لايفعلان ما لافائدة فيه وبما ان بعض الحقائق الضرورية جداً لحسن ترتيب العيشة الناطقة كوجود الهٍ وكونه معتنياً ووجود حيوة اخرى بعد الحاضرة وغير ذلك ليست موضوعاً للحس الباطن او الحواس الظاهرة او شهادة البشر ولا يتاتى للعقل تصورها باول نظرةٍ ولايمكن ان يكتشفها بواسطة القياس اكثر الناس الذين ليس من قبلهم ان ياتوا بقياسات دقيقة يلزم من عدم وجود هذا الباعث للعقل او هذه الواسطة الى معرفتها تقصير الطبيعة في الاشياء الضرورية كما انه

لايكون لعملها فائدة لو لم يمكن ان نحكم بواسطة هذا الباعث على حقائق احكام اخرى كوجودنا او وجود الشمس مثلاً وغير ذلك مما يرشد اليهِ العقل اذا تقرر ذلك نقول

قضية

* ان حس الطبيعة العام في بعض الاحكام الملاحظة على الخصوص العادات *
* والقسمة الاجتماعية دليل محقق على التوكيد ونفرق *
* مع ذلك عن الاجماع العام *

عدد ٦٤ لا بد قبل الشروع في اثبات القضية من تبيين الفرق اولاً بين حس الطبيعة العام وبين الاجماع العام البسيط لانه حيثما وجد الحس العام هناك الاجماع ولا بعكس لان الاجماع يحصل من المبادي المعروفة من العقل بلا واسطة ولا يمنع مجامعته الخطا اذا كان صادراً عن غير الطبيعة الناطقة اي اذا جيء بالحكم اعتماداً على عدد الحاكمين كذا فقط او على ظاهر علائق الحواس او على اراءٍ تصورها العقل من قبل او على تعليم الاقدمين الفاسد او لم تتم فيهِ الشروط المقتضاة كما جرى في الحكم على حركة الشمس وعدم وجود اناس في اطراف الارض المتقابلة وغير ذلك ثانياً بينه وبين الشهادة العامة التي يعطم شانها غير واحد لانها في الحقيقة غير موجودة ويجب امتدادها على راي هؤلاءِ العلماءِ الى معارفنا كافة كقاعدة عامة ووحيدة كما مرَّ في الجزء الثاني من هذا القسم عدد ٤ و٤٢ ولذلك نفرق عن حس الطبيعة العام الذي موضوعه الاحكام التي يتوصل

اليها بالحس الباطن او بفطر العقل بواسطة او بلا واسطة او بالحواس الظاهرة وما عدا ذلك فان الشهادة البشرية بالحصر لاتمتد الا الى الآثار المحسوسة فقط وتفترض دائمًا معارف عقلية محققة لاتتعلق بها كما ستعرفه

عدد ٦٥ ومن الصريح البين ان احكام حس الطبيعة العام محققة تحققًا مطلقًا لانها لما كانت من جهة عامة وثابتة ومماثلة وبارزة عن عمل مضطر لابرازها ومن جهة اخرى صادرة عن الطبيعة الناطقة التي من شانها ان ترشدنا الى الحق يمتنع فسادها والاّ لزم ان الطبيعة الناطقة تجرنا الى الخطا دائمًا وسواءً بحيث لايمكن الرجوع عنه وهذا باطل لانه يلزم منه انها ناطقة وغير ناطقة معًا لاهمالها ما يجب عليها فعله . فاذًا لايمكن الريب في تحقق هذه الاحكام الموضوعي بلا تنافٍ ظاهر لانه لو سُلِّم ولو مرة ان الطبيعة الناطقة تجرنا بذاتها الى الخطا او انه يمكن ان يرتاب في حقيقة الاحكام المرشدة اليها الطبيعة لوجب الريب في كل الشيء والوقوع اخيرًا في مذهب الشطيقيين المطلق الذي يجحف بكل تعقلنا بهذا البرهان ولو انه يصح على تحقق كل حكم صادر بالحقيقة بارشاد الطبيعة الناطقة الا انهُ من حيث ان ضرورة التسليم بارشاد الطبيعة الناطقة هذا لاتلاحظ الا بعض معارضا لانّ باقي المعارف تتعلق بمصادرها ودلائلها الخاصة كما يوجد مما اسلفناه في عدد ٦٣ يظهر معنى حصر قضيتنا بلفظة على الخصوص

عد ٦٦ يعترضون اولاً بانه لا وجود لمثل هذه الاحكام العامة والثابتة والمماثلة اولاً لانه لم يخل زمن من وجود المعطّلة وثانيًا لان شعوبًا كثيرين كانوا يرتكبون كبائر قبيحة جدًا ضد مبادئ الادب الاولى كاحتقار الابوين واباحة السرقة وغير ذلك فاذًا

اجيب اولاً بان البرهان الاول غير مستقيم لانا نعترض الان ان هذه الاحكام قد وجدت ولا نتكلم على شيء منها بخصوصهِ بل على دليل توكيدها الخاص فقط وثانيًا باني انكر المقدمة والبرهان الاول اذا اريد بالمعطلة المعطلة بالحصر قال تولليوس لان كثيرين زعموا اشياءً قبيحة في (تلك الالهة) وذلك ينشا عادة عن فساد السيرة الا ان الجميع يجمعون على وجود قوة وطبيعة الهيتين اما اذا اريد المعطلة بالمساحة وهم الذين يقضون عيشة مفسودة كان لا اله يجرب المنافقين عقابًا او يقولون بان الطبيعة الناطقة لا ترشدهم الى الحكم بوجود اله فالجواب ما قاله سينيكا وهو من يقل انه لا يشعر بوجود اله فهو كاذب لانه اذا اثبت لك ذلك نهارًا يرتاب فيه وحده ليلاً وعدا ذلك فاعلم انا لم ناخذ تحقق هذه الاحكام من عدد المرتابين كذلك بل من ارشاد الطبيعة الناطقة ولذلك لا حاجة لاثبات وجودها عند البشر كافة بلا استثنا وسياتي لهذا مزيد بحث عند الكلام على وجود الله

واجيب على البرهان الثاني بان القبائح المذكورة لا تثبت ان

ملك الشعوب كانت تجهل مبادئ الادب الاولى اولاً لان هذه الفلتح تاتي عالمًا من تضاد ما بحسب الظاهر في بعض التصورات او من سوء تطبيق تصور عام على حادث خاص وثانيًا لان ارشاد الطبيعة الناطقة الى ابراز هذه الاحكام يلاحظ العقل اما الارادة الحرة دائمًا فيمكنها ان لا تلتفت الى ارشاد العقل وتجر الانسان الى جرائم قبيحة جدًا وخصوصًا اذا اسعدها فساد الخصال وامثلة الاعيار الرديئة

يعارضون اولاً بان هذه الاحكام وان تكن عامة يمكن ان تكون فاسدة كما وقع ذلك فعلاً في الحكم على عدم وجود اناس في اطراف الارض المقابلة وعلى حركة الشمس والقول بالشرك وغير ذلك

اجيب باني اميز المقدمة فاسلم ان هذه الاحكام الخ اذا لم تنشأ عن ارشاد الطبيعة الناطقة والاَّ فانكر ووجه التمييز يظهر مما مرَّ في عد ٦٤ والامثلة الموردة ليست بشي لان هذه الاحكام لست مستندة الى حس الطبيعة العام وانما نشأ الحكمان الاولان عن علل ظاهرية فقط والثالث عن فساد الخصال على رغم ارشاد الطبيعة الناطقة

يعارضون ثانيًا بان الاحكام الصادرة عن ارشاد الطبيعة الناطقة يمكن ان تكون فاسدة ايضًا اذ لا يمنع ميل العقل العام الى شيء فاسدٍ كما لا يمنع ميل الارادة الى الشر

اجيب بانكار المقدمة والبرهان فانهما كليهما ممتنعان لانهُ قد تقرر من اختبار البشر الباطن والعام ان فينا ميلاً طبيعيًا الى الحق والسعادة تحت وجه خير كامل مطلقًا فاذًا اذا كان فينا ايضًا ميل

طبيعي الى الخطا والشر الذي يضاد بداية السعادة كان في نفسنا خصائص طبيعية مناقضة وهذا باطل وانما قلنا طبعية لان كلامنا ليس على ملكة ما في الشر الادبي اي في الخطيئة مما يكتسب بالعادة او على الميل الى الخطا مما ورثناه جميعاً عن ادم بعلة دنسه

عد ٦٧ يعترضون ثانياً بان هذه الاحكام لا تفيد اكثر الناس لان السذّج لا يمكنهم ان يفحصوا فيعرفوا اذا كان غيرهم من الناس يرى رايهم

اجيب بانكار المقدمة وتمييز البرهان فاسلم ان هذا الفحص لا يلزم دائماً لتحقق مصادر هذه الاحكام والّا فانكر لانهُ من اضطرارنا من جهة الى وضع هذه الاحكام ومن مصادفتها بالعموم من جهة اخرى لشهواتنا القبيحة والحب الذاتي والتهذيب الفاسد يمكننا ان نتحقق ان مصدرها هو الطبيعة الناطقة وان لم نسال غيرنا هل يرون ما راينا واذا رابنا احياناً شيء من ذلك يمكننا ان نسال بعض الناس ولا يجب سؤالهم كافة ولان يوجد من حكمهم دليل على التحقق والّا كان الذين نشأوا وربوا في الوثنية والاعتقادات الباطلة اشقياء ومعذورين اذا لم يكن مغروساً في طبيعتهم الناطقة تمييزهم بين الحسن والقبيح وبين ما يجب الفرار منه وما يجب التمسك بهِ ولو في ما يلاحظ الاداب والعيشة الاجتماعية فقط لانهم لم يكن ممكناً لهم ان يبحثوا في التقليد والاجماع العام اذ انهم كانوا يجهلون وجود غيرهم من الامم او يظنون ان ما هم عليهِ من الوثنية عليهِ غيرهم

الا اليهود

ومما قيل يؤحذ الجواب على قول قائل بان مصدر هذه الاحكام ليس هو الطبيعة الناطقة بل تقليد الابوين الاولين لانه ولو سلمنا بان ذلك امكن ان يصير بالتواليد المتتالية الا انه ما لم يرشد العقل نفسه الناس الى ابرار مثل هذه الاحكام يكون نقص عناية بالحس البشري لان تقليد الوثنيين وامثلتهم الرديئة وفساد ادابهم كانت مضادة دائمًا لهذه الحقائق ويظهر ايضًا ان الوثنيين والبربر لم يكونوا يهذبون بينهم ذلك التهذيب الحسن الذي يعلم به الاباء بنيهم تلك المعارف الضرورية لحسن ترتيب الحيوة الناطقة ومع ذلك قد حفظت هذه الاحكام ولو بالعموم على الاقل ولو ترك الان تهذيب البنين لابائهم فقط لكنا نرى ظلمات الجهل مسدلة في كل مكان يارعون بان تحقق احكام حس الطبعة العام غير جدير بالفيلسوف لانه ادبي فقط كما قال بايل

احيب بانكار المقدمة واعدل عن الجواب على مقدمة البرهان وانكر النتيجة فقد قدمنا ان احكام حس الطبعة العام لا يمكن ان تكون فاسدة من دون ان تكون الطبيعة الناطقة باطلة وغير باطلة معًا فاذًا يتبع الضد باطلًا. ويمكن القول بان هذا التحقق نظري بحيث يتعذر حتى على الله ان ياتي بعكس ذلك على اننا لا نستند في ذلك الى المنافاة من جهة الله لئلا نقع في الدور الفاسد لاننا نثبت بهذا البرهان وجود الله. الا ان هذا لا ينقض منافاة الضد الناطقة

ولذلك لا يذهب بالتوكيد الفطري واخيرًا على فرض ان هذا
التحقق ادبي فقط لا يعتبر لذلك انهُ غير خليق بالفيلسوف الذي
يرتاح الى اي نوع من التحقق الناشئ عن المبادي الطبيعية والذي
لا بد من كونه مختلفًا باختلاف الاسباب انظر ما قيل في عد ٣٦

واذا كان من لا يبالي بتوكيد هذه الاحكام زعمًا بانها صادرة عن
ارشاد الطبيعة الاعمى كغريزة البهائم نجاوب بالتمييز اي ان هذا الارشاد
في الطبيعة يدعى اعمى لانهُ لا يدرك في هذه الاحكام عالمًا وجه
الاتفاق والاختلاف على وجهٍ مستقيم لكن لا على وجهٍ غير مستقيم
وهذا يكفي للقول بانا لا نسلم بتلك الاحكام وتحققها الا بما اننا
باطنون ومستندون الى علة صوابية اي لمعرفتنا اصلها الحقيقي وامتناع
الخطأ فيها

الجزء الثامن

* في وجود الاجسام *

عد ٦٨ ان حواسنا جسدية فاذًا لا بد قبل الشروع في الكلام
على تحقق المعارف التي ندركها بواسطة الحواس من اثبات وجود
الاجسام ببراهين سديدة ردًا على التصوريين الذين يزعمون ان
الاجسام ليست موجودة بل انما هي تصورات في عقلنا وامام هولاء
جرجس بركيلاي . ومذهب التصور على انحاء متعددة فمنه علمي وهو
ما يزعم صاحبه انهُ يمكن اثبات عدم وجود الاجسام ومنه سلبي

وهو ما يزعم صاحبه انه لا يمكن احد الطرفين الاتيان ببرهان سديد في هذا الامر ومنه سرّي وذلك عندما تعزي حقيقة التصديق بوجود الاجسام الموضوعي والحقيقي الى قوى نفسنا وحدها او الى نوع من الافتكار ومنه اناني وذلك عندما تحصر قوة كل برهان او قوة تصديقنا الناطق في تحقق وجودنا فقط اما ما ليبرنيك فلا ينكر وجود الاجسام الا انهُ يزعم انهُ لا يتبيّن لنا الا بكشفٍ الهي ولا بد قبل ايضاحنا حقيقة ذلك من التنبيه على ثلاثة امور

اولاً ان المراد بالتصورات الحسية في هذه المسئلة انفعالٍ لنفسنا يمثل لنا عند حضوره شيئًا موجودًا بالفعل وهو ما نسميهِ حسيًا

ثانيًا ان المراد بالجسم موضوع متميز عن عقلنا ممتد ومقاوم لا يخرق وقد اضربنا عن تحديده الذاتي اي عن البحث في هل ما تقدم من الخواص يكوّن ماهية الجسم الطبيعية اولا

ثالثًا لا بد من التمييز بين تصور الجسم وتصور المادة لان المادة انما هي العناصر التي يتركب منها الجسم وفيها مباحث كثيرة والجسم انما هو ما قلناه باتفاق الجميع حتى الخصوم فلنظر اذًا هل الاجسام بالمعنى المتقدم موجودة حقيقة اولا

قضيــة

ان في التصورات الحسيه وما في طبعنا الناطقه من شدة الميل الى تعليقها على مواضع نعتبرها خارجة عنا لبرهانًا قاطعًا على وجود جسدنا وسائر الاجساد مطلقا

عد ٦٩ انهُ لمقرر من الحس الناطق ان في عقلنا تصورات حسية بالمعنى

المعدم وانها معقة وثابتة وذلك عندما نمثل احراءة مختلفة لذلك الموضوع الذي نسميهِ جسما او نمثل ما نسميهِ سماءة او نجوماً او جبالاً او غير ذلك ومن ذلك الحس الباطن نعرف ايضاً ان في عقلنا ميلاً الى تعليق تلك التصورات على مواضيع موجودة فعلاً اذا عرفت ذلك فانظر البرهان ان ميل عقلنا الى نسبة التصورات الحسية الى المواضيع التي نسميها جسدنا واجساد سائر الاشياء مطلقاً ثابت وقوي لا يتغير في زمن او بحثٍ ولو مهما كانت البراهين المؤيدة الضد ولا ينقص في اي انفعال كان فرحاً او المًا او غضباً او حسداً بل اذا اردنا بكل رغبتنا ان لا تكون تلك المواضيع المستحضرة بالتصورات او التصورات نفسها موجودة تقدم لنا ذاتها من تلقاء نفسها وتبين لنا على رغمنا ذاتها وخصائصها فينتج اذاً ان هذا الميل الى الحكم بوجود الاجسام فعلاً ناشئ عن الطبيعة الناطقة والحال انه يمتنع ان الطبيعة الناطقة تجرنا ابداً الى الخطاء بحيث لا يمكننا التخلص منه فاذاً اذا كان لنا تصورات حسية وميل قويٌّ جداً في طبيعتنا الناطقة الى نسبتها الى مواضيع موجودة بالفعل فمن المحقق الذي لا ريب فيهِ ان جسدنا وسائر الاجساد موجودة

ثم اذا اعتبرت جانب الله خالق الطبيعة وهذا الميل الطبيعي والقويّ يمتنع ايضاً باعتبار الصدق الالهي ان يسوقنا دائماً الى الخطاء الذي لا يمكن التخلص منه واعتبار جانب الله هذا يمكن ان يصير في الجدال مع التصوريين بلا دور فاسد لانه من حيث ان العقل

يصطر اصطرارًا طبيعيًا الى ان يتصور تصورات كثيرة حسية لاتجعل التصوريون (اذا انكروا وجود الاجساد وضرورة تعلق العقل بها في تركيب هذه التصورات) علة هذا الاضطرار في التصور كما لو كانت الاجساد موجودة الا قدرة الله الخالقة هذه التصورات في عقولنا كما يظهر من المشكلات التي يوردونها

عد ٧ وهذا البرهان لا يخصّ التصوريين فقط بل مالبرنك ايضًا لانه ماخوذ من العقل فقط فباطل اذًا ما ادعاه مالبرنك من انه لايمكن ان نحقق وجود الاجساد الا بكشفٍ الهي. وناهيك انه لو كان ذلك صحيحًا لتعذرت علينا معرفة الوحي عينه اذ لا ريب في ان الوحي كما هو الآن عندنا يفترض فينا معرفة محققة بوجود الاجساد لانه يفترض ضرورة تلك الوسائط او الدلائل التي بها نبلغ الى معرفته ونميزه عن الوحي الكاذب وفي ما قلناه مطلقًا ردٌّ ايضًا على الذين ينكرون كل توكيد طبعي ويجعلونه في الوحي الالهي وحده موافقةً لصاحب ذلك الكتيّب الذي عنوانه في ضعف العقل البشري لانهم بذلك يجعلون معرفة الوحي المحققة متعذرة علينا فيما ينبغي فعله اذًا وكيف يمكننا ان نصدق الوحي الالهي في كشفه لنا شيئًا اذا لم نكن متحققين ان هذا وحيٌ الهيٌّ وانه يجب علينا ان نصدقه ام كيف يمكن ان يسمّى تصديقنا فعلاً صوابيًا اذا لم يكن موسسًا مطلقًا على ارشادٍ محقق لعقلنا انظر في ذلك موراتوري المفند كل ما في الكتيّب المذكور من السفسطات

عد ٧١ ولايعني شيئًا عن مالبرنك القول بان ليس مراده الوحي الحقيقي بل الوحي بواسطة عقلنا الذي يحقق وجود الاجساد بقدر ما يلحظها في الذات الالهية لان هذا ليس صحيح ايضاً كما يظهر من كتابهِ وانما يحامي عن تعليمهِ الفاسد ببرهان اكثر فسادًا فمن يسلّم لمالبرنك باننا نعرف كل شيءٍ في ماهية الله أليس ان نفسنا تريدما تريده بلا واسطة وهو ايضاً لم ينكر ذلك فلماذا اذًا لايمكنها ان تعرف ايضاً كذلك مع ان المعرفة ليست اشرف من الارادة ورد على ذلك انه لما لم تكن كل الاشياء مدرجة في الذات الالهية الا بالقوة او بنوعٍ سامٍ كان النظر في الذات الالهية كافلاً بمعرفة الاجساد السامية فقط لا الصورية مع اننا نعرف الاجساد كما هي موضوعيًا في ذاتها ولو بمفاعيلها على الاقل واعلم ايضًا ان الوحي الالهي لايكفي للحظ الذات الالهية كما هي في ذاتها بل يقتضي لذلك ايضًا ان يرتفع العقل البشري الى الله ارتفاعًا فائق الطبيعة كما يعلم اللاهوتيون الاعتقاديون اذا احطت بما ذكر عرفت ان تحقق وجود جسدنا وسائر الاجساد بالعموم وان كان شرطيًا كما يتضح من البرهان عينه الا انه لايكون بالنظر الى احد الاجساد بخصوصه لاننا نعرف ان الشريعة الطبعية تقتضي انه اذا تأثرت حواسنا من موضوعٍ خارج يتصور عقلنا تصورًا يبين ان ذلك الموضوع موجود فعلاً الا ان خالق الطبيعة يمكنه ان ينقض تلك الشريعة في حادثٍ خاص وقد وقع ذلك فعلاً فاذًا لانتحقق وجود جسدٍ ما نعينه الا

تحققاً طبيعياً فقط

عد ٧٣ يوردون اولاً انهُ لابد لتحقق كون الميل الى الحكم بوجود الاجساد ناشئاً عن الطبيعةُ الناطقة من البحث في هل سائر الناس يحكمون كذلك على ان هذا يفترض معرفة وجود الاجساد لان للبشر اجساداً لامحالة فاذاً

اجيب باني اعدل عن الكبرى وانكر الصغرى واسلم بالعلة وانكر النتيجة فقد مرَّ انهُ لايجب لصدور حكم عن الطبيعة الناطقة سؤال سائر الناس عن ذلك وهب انا عدلنا عن هذا انصافاً ادعاء افتراضنا ما هو تحت الجدال باطلٌ لان التصوريين لاينكرون وجود اشياء آخر كوجودنا بقطع النظر عن ان لها اجساداً اولا ويسلمون ايضاً بان لنا سبيلاً للاعتراف عن تصوراتنا بالتبادل واذا انكروا ذلك يناقضون دواتهم صريحاً ويقضى عليهم بترك الجدال فاذاً ولو ان للبشر اجساداً بالفعل لايفترض برهاننا معرفتهم ضرورة

ينازعون اولاً بان هذا الميل في الطبيعة الناطقة لايمكن ان يكون برهاناً محققاً الا اذا كان بين التصورات الحسية والاجساد علاقة لازمة على انهُ ليس بينها من علاقة لان التصورات انما هي كيفيات اوْهيئات للنفس وليس لها شبه بالاجساد ورد على ذلك ان الاجساد شيء حادث فيمتنع ان يكون لها علاقة ضرورية مع التصورات

احيب بتمييز الكبرى فاسلم بان هذا الميل الح الا اذا كانت علاقة لازمة مطلقًا او بشرطٍ واما انه ليس برهانًا محكمًا الا اذا كانت علاقة لازمة مطلقًا فقط فانكر واميز الصغرى فاسلم ان ليس من علاقة لازمة مطلقًا وانكر ان ليس من علاقة لازمة بشرط فاذ اسلم بوجود هذا الميل في الطبيعة الناطقة يلزم ضرورة ان يقابل التصورات الحسية وجود مواضيع تتبين بها والا حدعتنا الطبيعة الناطقة فظهر اذ ذاك وجود علاقة لازمة بشرط وان لم تكن علاقة لازمة مطلقًا اذلا منافاة في وجود هذه التصورات في العقل مع عدم وجود مواضيع ولا ريب في ان هذه التصورات الحسية انما هي كيفيات او هيئات للعقل الا انها مع ذلك نسبية لعدم وجودها في العقل بالبساطة بل تعلق على شيء موجودٍ بالفعل وهذا يوجد ايضًا من الفرق بينها وبين تلك التصورات المسماة اذّكارية او استحضارية فاذًا ينتج شرعًا من وجود ميل العقل المذكور وجود المواضيع ولا يمنع من ذلك ان الاجسام شيء حادث لان ضرورة وجودها ليست مطلقة بل شرطية فقط وقد اضربنا عن تبيين كيفية تاثيرها وجود التصورات الحسية وعن تبيين طبيعة هذه التصورات لانه وان خفي علينا ذلك لا تضعف قوة البرهان الماخوذ من شدة ميل العقل

يعارضون ثانيًا بان في عقل المجانين والبله وتعوهم ميلاً قويًا وتصورات حسية ثابتة ومؤتلفة وليس لها مع ذلك مواضيع موجودة فعلاً وعدا ذلك فانا نرى فينا ميلاً قويًا الى الحكم بان في الاجساد

حواص ثانوية كاللون والطعم مع ان الفلاسفة قد اجمعوا على انها في النفس فقط فاذًا ليست الحواص الاولية ايضًا كالامتداد والدفع الا في النفس فقط كذلك والاجساد ليست موجودة

اجيب على الاول باني اعدل عن كل ذلك فميلنا وتصوراتنا الحسية خاضعة لحكم عقلنا الطبيعي بحيث اذا تاملنا حالنا نقدر ان ندرك ان هذا الميل ناشئ عن العقل فقط وهذا لايجرى في الحايس والبله فاذًا لامقابلة . على انهُ من استطاع ان يفحص افكار الحايس

وعلى الثاني بانكار المقدمة والنتيجة والمماثلة على ما ساتي فلا ريب في ان المسبب لهذه الصورات الحسية سواء اشتملت على الحواص الاولية ام الثانوية انما هو الموضوع الموجود فعلًا والذي تمثله وهذا ما يميل اليهِ العقل لا الحكم على كيفية وجود الحواص في المواضيع او اختلافه واخيرًا هل الحواص الثانوية موجودة صوريًا في المواضيع او لا مبحث يعرض معرفة وجود الاجساد من قبل اما الحواص الاولية او بعضها على الاقل فداخلة في تصور الاجساد العام ومن ثم لامماثلة مطلقًا

عد ٧٣ يوردون ثانيًا انهُ يمكننا بل يجب علينا ان نهذب ميلنا الى الحكم بوجود الاجساد بالعقل الذي نعلم اولًا ان الله يستطيع ان يوجد فينا هذه الصورات من غيران تكون الاجساد موجودة وثانيًا ان عدم وجود الاجساد ممكن وثالثًا ان الله قد يخلق في الناس تصورات حسية لا مواضيع لها كما يظهر في الافعال العجيبة ورابعًا ان

الله يستطيع ان يسمح بخطأ ثابت وواجب كما يجري في الحاين وخامسًا انه لا يصنع بواسطة اشياء كثيرة ما يمكنه صنعه باشياء قليلة فاذًا عا انه يستطيع ان يوجد بدايةِ التصورات الحسية لا يكون في خلقهِ الاجساد فائدة هذا حاصل ما نورده ما للترك .

اجيب بانكار المقدمة وتمييز العلة الاولى فاسلم ان الله يستطيع الخ بالاطلاق اما انه يستطيع ذلك بشرط فانكر فباعتبار قدرة الله وحدها مطلقًا لا يمتنع خلق تصورات حسية فينا مع عدم وجود الاجساد . الا ان ذلك يمتنع على الله على فرض ميل عقلنا الطبيعي الى نسبة تلك التصورات الى مواضيع موجودة فعلاً . لانه لا يكون حينئذٍ صادقًا اذ يكون علة لخطاء عام وثابت وغير مدفوع

واجيب على العلة الثانية بانه لا ينتج من ان العقل يرشد الى امكان عدم وجود الاجساد انه لا يبين انها موجودة حقيقة

وعلى الثالثة بالتمييز فاسلم ان الله يخلق احيانًا الخ غير ان ذلك يكون في حادث خاص ولدفع الخطا وعلى خلاف ذلك انكر فبين بعض الحوادث الخاصة التي يسمح بها زمانًا قليلاً ونقوم في جهل ما اذا كانت الشريعة الطبيعية نقضت حينئذٍ وبين الخطا الثابت والعام وغير المدفوع في الحيوة كلها فرق كبير لان الاول يمكن ان يقصد بهِ غاية مفيدة وهذا لا يفيد شيئًا ولا يمكن ان يكون من دون نقض الطبيعة الناطقة كلها

وعلى الرابعة بانكار المماثلة لان عدم منع الاسباب العارضة التي

تمنع من استعمال العقل المستقيم ونفيد المحنون في الخطا ضرورة شي.
ونفييد الناس دوي العقل المستقيم في خطأ دائم وغير مدفوع. وسدّ
كل سبل دون تخلصهم منه شي. آخر

وعلى الخامسة بالتمييز فاسلم انه لايصنع بوسائط كثيرة الخ اذا لم
يكن له غاية في صنيعه بكذلك او لا يريد والا فانكر فلا ريب في
ان من يريد ان ينال بوسائطٌ كثيرة ما يستطيع ان يناله بالنوع
عينه بوسائط قليلة يعتبر صنيعه عريًا عن الحكمة وحاشا لله من
ذلك لانه قد تكون له وجوه كثيرة خافية علينا يصنع لاجلها هذا
لاذاك . على ان في الايراد فرضًا كاذبًا ايضًا لاننا لانقول ان
الاجساد انما خلقت لنحصل على تصورات حسية بل انما نقول اننا
متحققون وجودها فعلاً بقطع النظر عن العلة الفاعلة وعن غاية
وجودها

وقد نازع في ذلك بيركيلاى بان كل ما يتصوّر ويحسّ به
هو في الشي. المتصور والمحسّ والاجساد لاتتصوّر ولاتحس فاذا ما
يُتصوّر ويحسّ بهِ ليس هو في الاجساد بل فينا وعليهِ لايمكن ان
ينتج من ذلك وجود الاجساد

والجواب ان البرهان كله سفسطة محضة فمن ثم اميز الكبرى
فاسلم ان كلّ ما يُتصوّر الخ هي في المتصور صوريًا وعقليًا لاموضوعيًا
واسلم بالصغرى وانكر النتيجتين ولو اخذت الكبرى بمعنى انه لايمكن
ان يكون في موضوع خارج عن المتصور تصور او احساس

لافترضت ما هو تحت الجدال وليس ما يثبت ذلك . اما نحن فاننا
وان سلّمنا بان وجود الاجساد لايتبرهن من التصورات الحسية
وحدها قد بيّنا مع ذلك انه يتبرهن بكل استقامةٍ من ميل الطبيعة
الناطقة الى نسبة تلك التصورات الى مواضيع موجودة فعلاً هذا
وكل يعلم من ذلك كم يفيد نظم بعض الايرادات على الاقل على
صورة القياس ليتبين فسادها اوضح من شمس الظهيرة

الجزء التاسع

* في تعيين المعارف التي نكسبها بواسطة الحواس *

عد٧٤ ذهب متقدمو الشَكِّيين ومتأخروهم الى انه لايجب
تصديق الحواس بل يجب الريب في كل ما يتصوّر بواسطتها الا
انا قبل الشروع في دفع وهمهم هذا لابد لنا من ايضاح بعض اشياءَ
اوليــة

فالحواس الظاهرة او الالات الحساسة اجزاء لجسدنا يتصور
العقل من تاثرها شيئًا خارجًا عنه فالدماغ يسمى حاسة باطنة لانه
يقال ان حركات الاعصاب كافة تجتمع اليهِ والنفس تحس هناك .
والحواس الظاهرة خمس العينان والاذنان والانف والفم وسائر
الاعضاء التي يطلق عليها اللمس ولكل من هذه الحواس موضوع
خاص فموضوع العينين الالوان وموضوع الاذنين الصوت وموضوع
الانف الشم وموضوع الفم الطعم وموضوع اللمس الهيئة والامتداد والدفع

وغير ذلك وكثيرًا ما يمتد كل منها ولاسيما العينان الى مواضع غيرها .

عد ٧٥ وما في نفسنا من قوة التصور لما تتأثر بهِ احدى الحواس يسمى قوة الحس وأثرها يسمى احساسًا وهو تأثر النفس الحساسة اذا اعتبر صوريًا وعقليًا والحركة التأثرة في الحاسة الباطنة او الظاهرة اذا اعتبر ماديًا .

والمعارف المكتسبة بالحواس تدعى قريبة (اي مكتسبة بلاواسطة) اذا افادت ما يحسّ به ظاهرًا كقولك هذا الجدار ابيض وبعيدة (اي مكتسبة بواسطة) اذا افادت ما يحسّ بهِ ضمنًا فقط ولا يعرف الا بواسطة كقولك النار عارض وحقيقة مثل هذا تتعلق غالبًا بالقياس الشرعي ولذلك نجرى هنا اثبات كون حواسنا السليمة لاتخطىء في المعارف القريبة فقط .

عد ٧٦ ان الخطا الصوري وهو تصور شيء بخلاف ما هو خاصّ بالنفس فلا ينسب الى الحواس الا مجازًا . لانها انما تُعلِم النفس بذلك التغير الذي يؤثره فيها الموضوع حسب استعداد كلٍ منها وتسمى قوى ضروريه ولذلك اذا فقدت الاستعداد او الاستعمال المستقيم تسول للنفس الخطا الماديّ فقط اذا ابرزت الحكم من دون تروٍّ في ما تكون عليهِ حينئذٍ من الظروف ولئلا يقع مثل ذلك نضع لاستعمال الحواس المستقيم قواعد مقررة من العقل والاختبار واولها ان تكون الحواس على ذلك التأهب الطبيعي المعتاد ان يكون

بالعموم وذلك يكون اذا اثرت المواضيع فينا دائمًا نوع واحد وكثيرًا ما يفيد لحفظنا كما يميز غيرنا الخ

القاعدة الثانية ان تكون الحواس ملاحظة بتدقيق وذلك يتم بالتمعن في الشي وتكرار الملاحظة في الامور الغريبة وبالاستعانة بحواس كثيرة اذا امكن ذلك

الثالثة ان نقابل علاقة الحواس الحاضرة مع العلائق الماضية او مع علائق اناس غيرنا اذا كان ثمَّ ريب الا ان هذا كثيرًا ما لايمكن ولا يجب صنعه والا امتنع علينا استعمال الحيوة اليومي

الرابعة ان يكون الموضوع مناسبًا للحواس كما يجب اي لا قليلاً جدًا والالم يؤثر فيها ولا بعيدًا جدًا او قريبًا جدًا لئلا تكون صورة الموضوع مشوشة او غير مطابقة له او اعظم منه

الخامسة ان تكون الواسطة التي نرى بها المواضيع ثابتة وموافقة لانه اذا كان جزءٌ من الموضوع في الهوآء مثلاً وآخر في الماء او كان الموضوع كله في الماء والعين في الهواء تتاثر العين تاثرًا مختلفًا بخلاف ما اذا نُظِرَ الموضوع في الهواء كما يجرى عادةً

السادسة ان لا تكون علاقة الحواس مضادة للعقل او للوحي الالهي اذ لا يمكن ان حقيقة تضاد اخرى

قضية

اننا نكتسب بواسطة الحواس الظاهرة السليمة والمستعملة حسنًا معارف
عسية كثيرة الا ان لكل منها حقًا طبيعيًا فقط

عد ٧٧ انه لواضح اننا نستطيع ان نعرف بواسطة استعمال الحواس المستقيم اشياءً كثيرة معرفة محققة لاننا اذا لاحظنا الشيء حسنًا نتمسك بالمعارف الحسية بحيث ينتفي كل ريب صوابي وليس ذلك فقط بل من عادتنا ان ناخذ ادراكنا شيئًا ما بحواسنا برهانًا قويًا ومصدرًا للتوكيد وهذا ما يثبته الاختبار اليومي ثم انه يمتنع صريحًا ان يكون الله اعطانا وسائط غير كافية للوصول الى الغاية فاذا يمتنع افتراض ان حواسنا المستعملة حسنًا كثيرًا ما تخدعنا وخصوصًا في المواضيع الخاصة باحداها وفي معرفة الاشياء الظاهرة التي تفيد لحفظنا وتسوقنا للميل عن المضرات الى غيرها وللتامل في حكمة خالقنا وصلاحه ورد على ذلك انه لو كانت الحواس تخدعنا دائمًا لما كانت لنا طريقة ثابتة لتهذيب حياتنا وهذا مما يبطله الاختبار العام

وهذه البراهين تثبت انه من المحقق مطلقًا ان حواسنا المستعملة حسنًا لا تخطئ ابدًا لان البرهانين الاخيرين محصمان تحصيمًا نظريًا لتفرعهما عن المبادي اللمية الا انهما بالاخطار ضرورة تحقق هذه المعارف فقط بالجملة . اما اذا كان الكلام على معرفة خاصة فلا بدّ من البحث في استعمال الحواس الشرعي الذي يظهر

سهولة من تامل دواتنا وخاصة لان القواعد المارّة عمليه ولا محل لجميعها دائمًا بل تارة يبني على هذه واخرى على تلك بحسب اختلاف الظروف وهكذا يُحصَل على التوكيد الطبيعي اي اذا لم يكن دليل على الغاء الشرائع الطبيعية حينئذٍ

والمعارف الحسية يمكن ان تدعى اختبارية وانيّة لانها تكتسب بالاختبار وهي حقائق محدثة . الا انه لا يلزم من ذلك انها محتملة فقط لان المعارف الاختباريه المحتملة فقط انما هي تلك التي تتعلق بالاستقراء الناقص وليس فيها دليل خارج على المحقق اما هذه فقائمة في التصور فقط ولا تخلو من دليل على التوكيد كما يظهر مما مرّ

عدد ٧٨ يعترضون اولاً بان البرهان الذي لا ترتبط فيه النتيجة بالمقدمتين الا بالعرض انما هو سفسطي والحال ان هذا يجرى هنا اذ ليس للتصورات الحسية علاقة لازمة بخواص الموضوعات فاذًا بالعرض الخ

اجيب تمييز الكبرى فاسلم ان البرهان الذي ترتبط فيه النتيجة بالمقدمتين بالعرض سفسطي اي اذا كانت النتيجة في قياس ما حقيقة لكن لا تسبب علاقتها مع المقدمتين اما اذا لم يكن لها علاقة لازمة مطلقًا فانكر وتعكس ذلك امير الصغرى وانكر النتيجة واذا لم يكن للبرهان حقيقة صورية وكانت النتيجة مع ذلك صحيحة في محل ما يقال لها صحيحة بالعرض اما اذا فهم بلفظة بالعرض عدم وجود علاقة ضرورية مطلقًا كان القول بان هذا البرهان سفسطي باطلاً

والا لزم رفض اكثر معارفنا التي ليست محققة الا تحققاً شرطياً لما بين الموضوع والمحمول من العلاقة العارضة وغير الضرورية مطلقاً يبارعون اولاً بان الحواس لا تبين الاشياء كما هي في ذاتها وكثيراً ما تبينها لنا بخلاف ما هي عليه ومن ثم تنشا اغلاط كثيرة في الصورة والبعد والعظم والالوان والطعم وغير ذلك فاذاً لا يمكن ان يكتسب بالحواس شيء محقق

اجيب مميزاً الجزء الاول من المقدمة فانكران الحواس لا تبين الخ بمعنى اننا لا نتصور خاصة وضعية وحقيقية من خواص المواضيع واسلم ذلك بمعنى اننا لا نستطيع ان نعرف اي خواص تكون طبيعة الاجساد وماهيتها الا اني انكر ما يفترضونه من ان ذلك يجب ان نعرفه بواسطة الحواس لان الحواس لا تنشا الا لشيئين الاول اي علاقة للمواضيع معنا الثاني ان في المواضيع خواص حقيقية اما انها ذاتي فلا يجب ان يعرف بغير الحواس

واميز الجزء الثاني وبرهانه فاسلم ان ذلك يقع اننا لم نستعمل الحواس حسناً والا فانكر فالحواس لا تحقق لنا شيئاً الا اذا استعملت حسناً بحسب القواعد السالفة فاذاً ليست هذه الاغلاط بشيء فمن تفاوت البعد يظهر لنا البرج المربع مدوراً وان الشمس تدور حول الارض وانها على قدر قدمين ومن عدم ثبات الواسطة ومطابقتها تظهر لنا العصا في الماء منكسرة والكواكب مضيئة بعضها اكثر من بعض او اقل منه واخيراً ان الحكم على وجود الالوان والطعم وغير ذلك من الحواس

الثانوية في المواضيع لايحص الحواس

يمارعون بان من كانت حواسه غير سليمة من مولده فلا ريب في انه يتصور المواضع دائمًا بخلاف ما يتصورها غيره من غير ان يتبين خطأوه

اجيب باني اعدل عن الجمع فان عدم سلامة الحواس هذا شذود عن الشريعة المعتادة لان للبشر بالعموم حواس سليمة ومع ذلك كثيرًا ما يمكن ان يكشف ذلك الخطا وذلك اذا عرفنا ان الانفعالات المسدة لغيرنا والمناسبة للحوية مضادة لخطنا اما اذا كان الكلام على تصور العظم مثلاً او اللون اللذين لايمكن كشف الخطاء فيهما فنقول ان ما في اناس مختلفين من اختلاف الزاوية النظرية التي يتم النظر بحسبها لايبطل اتحاد الاحكام على عظم الاشياء واختلافها واما تصور العظم النسبي لاالمطلق واما اختلاف تصور اللون فلا يضاد خطنا ولهذا وان تعذر علينا اصلاح هذه الاغلاط او نحوها تحصل مع ذلك غاية الحواس الاولى

عد ٧٩ يعترضون ثانيًا بانهُ لايمكن ان نحقق ان علائق الحواس الحاضرة تتفق مع الماضية ومع علائق اناس غيرنا اولاً لان حواسنا ومواضيعها وواسطة المعرفة لاتحفظ الاتحاد عينه بل لاتزال تتغير بسبب حركة بعض الاجزاء الصغيرة وغير ذلك وثانيًا لان تركب حواس البشر مختلف كاختلاف تركب وجوههم فاذًا تكون الانفعالات مختلفة ايضًا .

احيب بانكار المقدمه وتمييز برهان الجزء الاول فاسلم بان حواسنا لاتحفظ الاتحاد المطلق اي الهندسي او اعدل عنه وانكر انها لاتحفظ الاتحاد الطبيعي والحسي فاتحاد العلائق الحسية الطبيعي والحسي الذي لايبقي بعض التغير كما يجري في الاتحاد المطلق اي الهندسي يبقى دائمًا وهو كافٍ لنحكم حسنًا على انفاقها وان كانت الحواس ومواضيعها والواسطة التي تلاحظ بها تغير شيئًا ما فهكذا ليس من لايتصور دائمًا نوع واحد تلك المواضيع التي يكثر وقوعها تحت حواسهِ . اما اذا حدث احيانًا تغير زائد من جانب الاعضاء او المواضيع او الواسطة فنسبه اليهِ بواسطة الحواس

اما برهان الجزء الثاني فانكره لان الاختبار يقرر لنا ان البشر عمومًا يتاثرون بنوعٍ واحدٍ عند اتحاد المواضيع والظروف ثم ان التشريحيين يعلمون ان تركيب الاعضاء لايختلف بحيث لو قوبل بين علائق كثيرين من الناس لما وجد اتحاد طبيعي بينها فاذًا لايختلف باختلاف الوجوه واخيرًا ان اختلاف الاحكام على خواص المواضيع عينها لاينتج دائمًا اختلاف ترتيب الحواس لاننا كثيرًا ما نصور شيئًا مرضيًا او او غير مرضيٍّ من عادة لنا او من حكم سابقٍ فاسد

الجزء العاشر

* في الشهادة *

عد ٨٠ اذا حملنا خبر من غيرنا على تحقق شيء يسمّى شهادة فان

كان من الله كانت الشهادة الهية او من الانسان كانت بشرية اما الالهية فيجب ان نعلم انها حيثما وجدت يصدر عنها تحقق مطلق ونظري وان لها دخلاً في المسائل الفلسفية المحضة وانها اذا وجدت في امرٍ لايفوق قوى الفهم البشري لاتمنع من اثباتهِ ببراهين طبيعية ايضاً اما كون الشهادة الالهية ينشأ عنها توكيد مطلق ونظريٌّ فظاهر لان اعتبار الشهادة يؤخذ من معرفة الشاهد وصدقهِ كما سياتي قريباً على انهُ لايمكن ان يكون الله مخطئاً او كاذباً من حيث هو كليُّ الكمال فاذاً ما يثبتهُ الله بشهادتهِ يجب ان يكون محققاً تحقيقاً مطلقاً ونظرياً

اما الشهادة البشرية فان كانت في الحقائق النظرية سميت تعليماً فلسفياً وليست حينئذٍ شهادة حقيقية بالمعنى المتقدم لان قوة شهادة الفلاسفة في المسائل النظرية الفلسفية على قدر قوة البراهين التي يثبتونها بها فلا محل اذ ذاك للشهادة البشرية الا في ما يلاحظ العمل والاعمال الحسية التي لا تقع تحت حواسنا اما ان تكون حدثت في ايامنا فيمكن ان تعرف بشهودٍ رائين او قبلنا بزمانٍ طويل فيمكن ان تعرف اما بالتقليد اي بسلسلة الشهود الشفاهية والمتعاقبة حينئذٍ الينا واما بالتاريخ اي ذكر الحوادث المودعتها الكتب ولان البرهان الصوري لتصديق الشهود الراوين انما هو معرفتهم وصدقهم تحذراً من الخطا في ذلك قد وضعت شروط تسمّى شرائع تدقيقية منها ما يُلاحَظ فيهِ جانب

العقل ذاته ومنها ما يُلاحَظ فيهِ جانب الشهود وستاتي قريبًا .
الا انه يجب اولاً الرد على الذين بعضوا تصور الدليل المأخوذ من الشهادة البشرية بمحاولتهم اعلاء قدرها فوق ما يجب

قضية اولى

من ذهب الى ان الشهادة البشرية هي الدليل الوحيد على كل توكيد طبيعي فقد بعض تصورها واساسها العقلي

عد ٨١ ان ادعان العقل لقول ما لشهادة الشاهد لا لدليل باطن على صدقهِ يسمّى ايمانًا الهيًا او بشريًا حسب اختلاف الشاهد لانه بهذا يفترق الايمان عن العلم وهو كدليل قريب يجذب العقل بهِ الى التمسك شديدًا بالامر المعروف . فادعان الايمان اذا يستند بلا واسطة الى شهادة الشاهد لكنه يفترض ضرورة معرفة محققة بعلم الشاهد وصدقهِ والا لم يكن فعله صوابيًا وهذا امرٌ محقق لا ريب فيهِ حتى اذا لم يكن محققًا ان الشهود ذوو معرفة وصدق بحيث اذا اعتبرت الظروف لا يخطئون ولا يكونون سببًا للخطاء بعض قدر الشهادة ويمكن ان يحكمْ على موضوع المسئلة بحكم اكثر احتمالاً او اقل فقط فاذًا من يجعل ايمان الشهادة البشرية دليلاً وحيدًا على التوكيد من دون افتراض معرفة محققة ببعض ثباتها في بعض مواضع خاصة راجع ما اسلفناه في الجزء الثاني عد ٤ و٤٢ مما لا علاقة معنا فلناه هنا . ثم ان قضيتنا هذه ستثبت

ايضاً مما سياتي في دفع الايرادات

يعترضون اولاً بان الانسان لايمكنهُ ان يحقق شيئاً الا اذا فرضَ ان الشهادة البشرية اي الاجماع العام (لانها عندهم بمعنى) محقق في كل شي وقاعدة وحيدة للحقيقة ثم انه لايمكن حقيقةً ما ان نقول انا موجودة اذا لم تبتدي ان نقول انا اومن وان هذه القاعدة للتوكيد الطبيعي تتفق كل الاتفاق مع تلك القاعدة التي نمشي عليها في امور الايمان وهي شهادة الله المكشوفة لنا بشهادة الكنيسة المعصومة

نجيب بانه من المحقق انه لايبقى على هذا القول توكيد للانسان لافتراض فائله ان عقل كل انسانٍ يخطيء طبعاً بذاته في كل شي ولكن بما ان هذا باطل كما رايت في الجزء ٢ و٥ و٦ من هذا القسم فالقول بانه لا يبقى للانسان توكيد باطل ايضاً الا اذا قيل انه لايبقى توكيد بناء على ان الانسان لايمكنه ان يحقق شيئاً من ذاتهِ ومع ذلك يجب ان يصدق شهاده الحس البشري لان عقلنا لايمكنه ان يدعن لدليل على التوكيد خارج كالشهادة البشرية هنا الا اذا كان يحققه ويحقق انه يجب تصديقه لانه لا يصدق اذا لم يحقق انه يجب التصديق وان لا خوف من الخطاء الا انه كيف يحقق هذا اذا لم يكن له تحقق بغير هذه الشهادة ولا يمكنه ان يحقق وجوده ايضاً ما لم يصدق بها فبل على ان هذا الاخير باطل بحيث من يزعمه يضاهي من يذبح غيره اي يعدمه الحيوة (كما هي المعرفة المحققة بالنسبة الى عقلنا) ليحيا . واخيراً ان جعل الشهادة البشرية العامة او الخاصة قاعدة

وحينئذ للتوكيد ان هو الا عدم التفرقة بين الايمان والعلم بل نفي كل علم (اذ من شان العلم معرفة الشيء بعللهِ الماخوذة من المبادي الطبيعية) ومخالفة لما اجمع عليهِ كل الائمة في كل زمان من هذه التفرقة

اما اتفاق قاعدة التوكيد الطبيعي هذه مع قاعدة الايمان فلا يجديهم شيئًا لان الكلام ليس على اتفاقها بل على امكان التسليم بها على ان حقيقة الدين المسيحي وبالاحرى الكاثوليكي لايمكن اثباتها من الشهادة البشرية العامة واذًا لابد لمعرفة حقيقة دينا وتمييزهِ عن الاديان الباطلة من افتراضهِ دليلاً على التوكيد الطبيعي مختلفًا عن الشهادة البشرية العامة

عد ٨٣ اذ ذاك بصواب يؤاخذ طابعو كتاب دومنيكوس بيرتيني ومكملوه المعنون حدًّا في المحاماة عن تعليم دي لامنّي هذا او في اثباتهِ واشهاره بالسلطة وهؤلاء يؤاخذون بزيادة بانهم لما حاولوا تاييد هذا الراي من كل جهة قد صدروا الكتاب المذكور بشهادة من القديس اغوسطينوس كحلية له وهي ان نظام الطبيعة يقتضي سبق الشهادة للبرهان عند معرفتنا شيئًا كان هذا القديس الملفان هو صاحب هذا الراي الفاسد والحديث ومؤسسه

فمراد القديس اوغوسطينوس بنظام الطبيعة في كلامهِ ضد المانيين السبق الطبيعي لوضع البراهين والحجج في الجدال اي انه يجب ان يكون الاثبات اولاً بالشهادة ثم بالبرهان العقلي لا بالعكس ويؤيد هذا

خلافًا لما زعمه الخصوم قوله بعد ذلك لان البرهان الذي يؤتى به ثم يثبت بالشهادة يظهر انه ضعيف ويؤيد ذلك ايضًا ما قاله ايضًا هذا القديس المللفان صريحًا وهو لا يبلغ الى المعرفه الا بسبيلين وهما الشهادة والبرهان فالشهادة يجب تقدمها بالزمان والبرهان يجب تقدمه بالاعتبار لان ما يؤتى بهِ في العمل اولًا شيء وما يعتبر في الرغبة شيء اخر اذ ذاك ولو بان أن شهادة الصادقين افيد للقوم الجاهل الا ان البرهان اقوى عند اولى العلم والفقاهة

عد ٨٣ اما شروط التدقيق المذكور انفًا الملاحظ فيها جانب العمل فهي اولاً ان يكون العمل ممكنًا بان يمكن فعلهُ بالقوة الطبيعية او بالقوة الالهية على القليل ثانيًا ان يكون محسوسًا اي منظورًا بواسطة الحواس السليمة لا بالتخمين او القياس ثالثًا ان يكون بسيطًا اي ملاحظًا على الخصوص جوهر الفعل وحده رابعًا ان يكون شريفًا بحيث يستحق اصغاءَ الجميع سوآء كان في ذاتهِ علميًا او سياسيًا او دينيًا

والشروط المعتبر فيها جانب الشهود في اولاً ان يكونوا كثيرين مختلفين زمنًا ودروسًا وعادة وحالاً لانه يسهل حينئذٍ امن الخطأ والكذب . اما كيفيتهم الكاذبة فتعرف من قرائن الحال ثانيًا ان يخبروا بالشيء محصرة من يعنيهم كشف الكذب والمؤاخذة بهِ و يستطيع كلاً منها بسهولة ثالثًا ان يُلاحظ اذا كان الامر المخبر بهِ يضاد آراءَ الشهود السابقة او لا وهل يعود عليهم بمجدٍ او نعيم او غنىً او

نعار او سعة او مدرنة وعير دلك

وعدا دلك لابد في التقليدات والتواريخ من مراعاة امور ايضًا وهي اولاً ان يكون التقليد ثابتًا اي ان يبتدى من الخط التقليدي الاخير حتى ينتهي بالتسلسل الى اصله وثانيًا ان يكون مسعًا بان يكون لكل خط من خطوط التقليد شهود كثيرون اما التاريخ فيجب اولاً ان يكون كثيرًا اي ان يُروَى الامر من مورخين كثيرين الا انه اذا ظهر من قرائن الشيء او غيرها ان المؤرخ روى امرًا راى حدوثه نحو كل معاصريه وان روايته كانت صادقة لاحينئذٍ فقط بل في كل الازمنة المتتالية ايضًا امكن الاركان الى واحدٍ وثانيًا ان يكون موافقًا اي ان يوافق المؤرخ ذاته في جوهر الامر ولا يضاد من غيره وثالثًا ان يكون موسسًا على شهودٍ عاينين او سامعين بلا واسطة او على اثارٍ او تقليد ثابت ومسع

قضيةٌ ثانية

* ان الشهادة البشرية المطابقة شرائع التدقيق الموافقة كثيرًا ما *
* تكون في الحوادث المحسوسة دليلاً قاطعًا على الحقيقة *
* وهي تبين لنا الشيء باحدثلثة انواع *

عدد ٨٤ كثيرًا ما تكون الشهادة البشرية قاعدة محققة لحقيقة الافعال المحسوسة اذا امكن ان تحقق لنا القرائن ان الشهود العاينين او التقليدين او المورخين لا يعصهم العلم اي معرفة الامر المخبر به ولا الصدق اي ايثار الانباء بالحق والحال ان الامر كذلك فاذًا

اما الكبرى فلا تفتقر الى اثبات لانه يمتنع ان يكون كاذبا ما يخبر به من يعرف حقيقته ويأبى ان يقول كذبا واما الصغرى فيثبتها انه لا يطلب في الحوادث المحسوسة من العلم الا ما يكتسب بواسطة الحواس السليمة وحسن استعمالها على اننا قد اسلفنا في الجزء السابق انه لا يمكن نسبة الخطأ عن الحواس السليمة والمستعملة حسنا فاذا يمتنع افتراض نقص العلم في حادث محسوس وخصوصا اذا كانت الشهود المطلعة عليه كثيرة بدون بعض الشرائع الطبيعية اما استعمال الحواس المستقيم فلا يمكن ان يعترض انه لم يكن لاتفاق الشهود على انه كان وهذا يرجع الى صدق الشهود لانهم اذا لم يطلعوا على حقيقة الامر وارادوا ان يحققوه لما كانوا لذلك كاذبين

اما صدق الشهود فكثيرا ما يمكن تحققه لاننا من جهة نرغب في الحق طبعا وننجذب اليه حتى لا يكون احدنا رديئا مجانا اي لا يحيد عن شرائع اللياقة الا لفائدة او لذة والكذب من جهة اخرى قبيح في ذاته ولذلك لا يكذب احد في امر عظيم الا معترا بلذة او فائدة والحال اننا كثيرا ما يتبين لنا ان لا شيء مما ذكر يحمل الشهود على رواية الامر لانه اذا وجد كثيرون مختلفون تهذيبا وعمرا وحالة وامة وغير ذلك وهم مع ذلك متفقون في الكذب عينه فما ذاك الا معلول مآرب مختلفة في الناس مختلفين الا ان هذا لا يمكن حدوثه لان من هذه المآرب المتضادة ما يحمل بعضا على الكذب ومنها او من المبادي الادبية ما يبعد بعضا عنه

واذا لايكون للشهود اجماع واذا كان ممن المحقق انهم لم يحملوا على
الشهادة الا من حب الحقيقة فقط وناهيك انه اذا روى الشهود
او المورخون امرًا تهم حقيقته كثيرين وكان كذبًا ينهض حالاً
كثيرون لانطالة ولايدعون الخطأ يعشو ويمتد الى الذين سيخلفونهم
واخيرًا ان هذه القرائن تقارن في الغالب الخبر والمخبرين والمخبَر بحيث
يحقق لاصدق الشهود فقط بل عدم امكان كذبهم كالخبر بوجود
مدينة او بموت احد الملوك او بارتقاء احدهم الى سدة الملك ونحو ذلك

عد ٨٥ وهذه الحجج الموردة تبين ايضًا ان المورخين والمقلِّدين
عالمون وصادقون اذا احرزوا الشروط المذكورة في عد ٨٢ ورد على
ذلك انه لابد لزيادة تبيين ثبات التقليدات وكفاءتها للتحقيق
من ملاحظة ما نبه عليه المعلم دراغيتوس من ان الخطوط التقليدية
الناشئة عن تواليد البشر المتتابعة لايجب ان تعتبر انها تتلاشى
حالاً لانه اذا لوحظ عهد البشر المختلف ونظام تناليهم الثابت يتضح
باتم بيان ان الخطوط التقليدية مرتبطة بعضها بحيث ان اهل ذوي
العمر المتوسط او الاخير يتصلون بذوي العمر المبتدئ الكافي لان
يشهد للجيل التابع وهكذا ولذلك لاينتهي خط منها امامًا حتى يبتدى
الخط الاخر بقرائن تنفي عن شهادته كل خطر الخطأ والكذب هذا
وما قلناه عن الافعال الحسية بالعموم يصح ان يقال عن العجائب
لانها من حيث هي شي محسوس يمكن ان يحس به بسهولة كل
ذي حواس سليمة يمكننا تحقق وجودها من تلك الدلائل التي تنفي

عن الشهود خطر الخطأ والكذب

وعند التامل في هذه الحجج الموردة يظهر ان التحقق الادبي المكتسب من الشهادة البشرية قد يساوي التحقق النظري وذلك حين يظهر من القرائن انهُ لايمكن افتراض الكذب بدون نقض الشرائع الادبية لغير علةٍ او داعٍ لان ذلك يكون كما لو سلم بمعلول بلاعلة وهو باطل نظرياً وارجاع هذا التوكيد الادبي الى النظري في بعض الاحيان وما فيهِ من الوضوح الذي يجب ان يرافقه بما انهُ دليل التحقق العام لاينقصان طبيعة المعرفة المكتسبة بالشهادة والقائمة بالدليل الغريب اي شهادة غيرنا بحقيقة الامر وهذا لايلد الا الايمان اي تصديق العقل الاعمى في ذاتهِ على نوع ما ومن هنا يظهر انه لابد من مؤاخذة بعض الفلاسفة الجرمانيين الذين لعدم تمييزهم بين الدلائل المعينة او شروط التحقق وبين الدليل الغريب والصوري يجعلون التصديق العقلي الناشيء عن اذعان العقل البشري الاعمى اساساً لكل تحقق ومن جهة اخرى يخلطون الايمان بالعلم بعكس ذلك فلم يمحوا المعارف البشرية بل لايزالون يطمسونها بظلام مكفهر يوماً فيوماً

عد ٨٦ يعترضون اولاً بان الشاهد الواحد لايُصدر الا احتمالاً فقط فاذاً الشهود الكثيرون كذلك فاذاً لايحصلُ تحقق من الشهادة البشرية .

اجيب بتمييز المقدمة فاسلم ان الشاهد الواحد الخ على الكثير

وانكر كون ذلك دائمًا او اعدل عنه وانكر النتيجتين فاذا اخبر بالامر شاهد واحد يصعب غالبًا تحقق علمه وصدقه ومن ثمَّ كانت شهادته محتملة لكن غالبًا لا دائمًا لانه اذا روى رجل صادق امرًا شاهدَه كثيرون لو كذب لانطلوا كذبه فلا ريب في صدقه وفي انه يخشى ضده ولكن على فرض ان ذلك يحدث دائمًا تكون النتيجة الاولى كاذبة لان التحقّق الذي كلاما فيه ينشأ على غير الاستقامة عن القرائن والدلائل التي نقضي بعدم اتفاق الشهود في الكذب ومما ان ذلك يفهم بسهولة عند تعدد الشهود كما رايت يظهر ان الشهود الكثيرين يمكن ان ينشأ عنهم تحقق ولو ان الشاهد الفرد لا ينشأ عنه الا احتمال فقط فيعترضون بان الشهود الكثيرين معًا يمكنهم ان يخدعوا ويُخدَعوا اولاً لان كلاً على حدته قابل طبعًا لان يخدع ويُخدَع فاذًا كلهم معًا قابلون لذلك ايضًا وثانيًا لانهم اذا تعددوا يبقون احرارًا فاذا يستطيعون ان يسيئوا استعمال الحرية ويكذبوا

اجيب تمييز المقدمة فاسلم ان الشهود الكثيرين الخ مطلقًا اما اذا لوحظت الظروف والقرائن فانكر وامير البرهان الاول فاسلم ان كلاً قابل طبعًا الخ بنوعٍ غير تامٍ اما بنوعٍ تامٍ فانكر فان القرائن والمتعلقات التي نستدل منها على عدم كذب الشهود لا تنفي امكان الخطأ والكذب المطلق بل النسبي اي بالنسبة الى ذلك الامر الحادث وهذا كافٍ لان نتأكد حقيقة الامر اما من انه

يمكن كلاً على حدته ان يخدع ويخدع فلا ينتج انه يغلط بالفعل لان الخطأ والكذب الفعليين لا يوافقان الانسان طبعاً بنوع تام اي مطلقاً بلا اعتبار شيء بل بنوع غير تام فقط اي باعتبار انهم لم يلاحظوا الامر حسناً او انهم اتفقوا على الكذب وبما ان بعض الامرين يدرك بسهولة عند تعدد الشهود يظهر انه لايمكن ان ينسب الى الجماعة ما يصح نسبته الى كل فرد على حدته بنوع غير تام اذ لا يصح النتيجة من المعنى التوزيعي الى المعنى الجمعي الا في الخواص الذاتية او في ما يناسب الافراد بنوع تام

اما البرهان الثاني فاسلم بمقدمته واميز نتيجته فاسلم بانهم يستطيعون ان يسيئوا الخ الا انه يتحقق انهم لم يسيئوا وانكر خلاف ذلك نعم ان كل فرد وان كان بين كثيرين تبقى فيه قوة الكذب اي يبقى حرًّا الا انه لا يكذب بالفعل عند ما يتبين من القرائن ان لا اتفاق في الكذب لانه قبيح من ذاته ولم يكن للشهود ان يعتبروه عائداً اليهم بفائدة او لذة

ولا يقال ان فائدة الكذب يمكن ان تكون استعمال الحرّية لان ما قيل من تدافع الرغائب في الشهود ينفي داعي الكذب هذا وعدا ذلك فمن حيث ان الكلام ليس على الشهود المكرهين بل الاحرار في الاخبار واستعمال الحرية يكون في التمنّع عن الاخبار وفي النطق بالحق يتضح ان هذا السبب غير كافٍ لايثار الكذب على الصدق ولاسيما واستعمال الحرية في الكذب مقرون دائماً

بوساوس الضمير

عد ٨٧ يعترضون ثانيًا بان الشهادة البشرية لاقوة لها في الافعال المسماة عجائب لان عدم وجودها مثبت من التحقق الطبيعي المؤسس على اثبات الشرائع الطبيعية والتحقق الطبعي اعظم من التحقق الادبي فاذًا لا يستطيع عقلنا الذي من طبعه يجب ان يدعن للبرهان الاقوى ان يدعن للتحقق الادبي في اثبات وجود العجائب كما يزعم هوم

اجيب بمنع المقدمة وجزئي البرهان لانه لمّا يتحقق ان احدى الشرائع الطبعية أُبطلت في امر ما كقيامة ميت مثلاً يُمنع وجود تحقق طبعي يثبت عدم وجود مثل ذلك الفعل لان ثبات الشرائع الطبعية يلاحظ عموم صدق هذه القضية مثلاً اي اذا اعتبر مجرى الشرائع الطبيعية المعتاد فالموتى لايقومون وهذا القول يحتمل شذوذًا هذا ولا نسلم بان التحقق الطبيعي اعظم من التحقق الادبي لانهما كليهما ينفيان خطر الخطا كما رايت ولانه من شان الحكمة الالهية ان تراعي ثبات الشرائع الطبعية والادبية سواء على الاقل ومن ثمّ كانت النتيجة باطلة ولاسيما لاننا لاندعن طبعًا للبرهان الاقوى الا حيث يؤتى بالبراهين لاثبات نتيجة واحدة كما يجري في الاشياء المحتملة لاحيث يؤتى بها لاثبات شيئين مختلفين كلاهما ينفيان خطر الخطا على السواء لاننا نقدر حينئذٍ بل يجب علينا ان ندعن لكلٍ من النتيجتين اذا لم يكونا متضادتين

ولا يقال انه لا يمكن تحقق العجائب من شهادة البشر لانها افعال فائقة الطبيعة فيجب البحث في ما تقتدر عليهِ القوى الطبعية وما يتعدر عليها وهذا لا يمكن فصلاً عن ان في البشر حمقةً الى اعظام الافعال الغريبة حتى يجعلوها عجائب لانا نجيب بان الشهادة البشرية بالمعنى المراد هنا لاتبين هل العمل فائق الطبيعة او لا بل هل حدث وفي اي ظروف ومتعلقات . وهذا لا يقتضي من العلم والصدق اكثر مما يقتضي كل ما يُروَى من الافعال المحسوسة اما ما في البشر من الميل الى الحوادث الغريبة فهو مما يزيدهم اجتهادًا في معرفة وجودها وهو يؤيد بالاولى تعليمنا .

عد ٨٨ ومن هذه المبادي يوجد سهولة الرد على روسّو وديدروت الاحمقين الزاعمين اولاً انهُ بقدر غرابة ما يرويهِ الشهود يقلّ صدقهم في روايتهم وثانيًا انهُ لا عجب من ان البشر يخدعون ويُخدَعون فاذا يجب الحكم بحدوث ذلك احرى منه بالغاء شرائع الطبيعة .

فاجيب على الاول بانه من حيث انا دائمًا في حيّز الحس فمهما يكن من زيادة السبب الذي يزيد الامر غرابةً فهو يرجع دائمًا الى نوع الحادث او غايتهِ او علتهِ مما لا يغير الحس بوجوده الحقيقي والعلم به ولا يزيد امكان الاتفاق على الكذب فهكذا ولو انه كان غريبًا جدًا وقوف مياه البحر من هنا وهناك وفتحها في وسطها سبيلاً حرًّا للشعب اليهودي الا انه لم يكن في ذلك ما لم يتهيأ للحواس

السليمة ان تحس به او ما يحمل قومًا عديدًا على الخطاء والكذب .

واقول على الثاني انه يجب ان يسلم بان خداع البشر والشهود الذين ليس ما يحملهم على الخطأ او الكذب من اعظم العجائب بل مما يتعذر افتعاله على القدرة الالهية لانه يكون تسليمًا بوجود معلول بلا علة وهو باطل ومناقض . اما العاء الشرائع الطبيعية في امرٍ خاص فليس فيه مناقضة اصلاً فالنتيجة اذًا باطلة

عد٨٩ يعترضون ثالثًا بان قوة التقليدات تضعف بقدر ابتعادنا عن اصلها كما يزعم لوك ودي الاميرت ولابلاس وغيرهم . اما لوك فيثبت ذلك بمثال شريعة انكليكانية ولابلاس يثبته بمرور امرٍ من شاهدٍ واحد غبابي الى اخر وهلم جرًا وبالمقابلة لتوسط زجاج مضاعف اكثر من مرة بين الموضوع والعين لانه بقدر ما يضاعف الزجاج المتوسط تعود صورة الموضوع مبهمة والنظر قاصرًا .

اجيب بمنع المقدمة لان التقليد الذي كلامنا عليه يعترض فيه كل من خطوط التقليد متسعًا بالكفاية ولذلك فان تلك الادلة التي تنفي خطر الخطأ والكذب عمن حدث ذلك الامر في عهدهم هي عينها تنفيه عن خلفهم . فاذًا كون قوة التقليدات تضعف بقدر ابتعادنا عن اصلها باطل ولا تبعة لما جيء به من الامثلة والمقابلات ولذلك نكرّر لان الشريعة الوضعية اولاً تتوهم احيانًا خطر الخطأ حيث ليس شيء من ذلك وثانيًا كانت تامر بان لا تنقل في الاحكام النسخ المنقولة عن الاصل بحضور شاهدين او ثلاثة فقط اما نحن

وكلاما على الخط التقليدي الكامل الذي يحوي اناساً كثيرين

اما سلسلة الشهود المركبة من شاهدٍ واحد الى اخر واحدٍ فقط فانه وان ضعف فيها تحقق الامر الحادث لا يعنينا ذلك لان كلاما على التقليد المتسع ولا ناخذ دليل التحقق من الصدق الشخصي بل من القرائن التي تنافي الاتفاق على الكذب ويظهر من ذلك ايضاً ان لا وجه لضعف التحقق في السلسلة المركبة من شاهدٍ واحد الى اخر واحد لانه اذا كان الدليل القريب على انتفاء خطر الخطأ والكذب لا يوخذ من الصدق الشخصي ولا من الحساب الجبري كما يفعل لابلاس وغيره بل من القرائن الخارجة فاذا رافقت هذه القرائن كلاً من شهود السلسلة ينشأ عن الاخير تحقق مماثل للتحقق الذي ينشأ عن الاول

ثم ان المماثلة بالزجاج المعترض ليست بشيء لان الزجاج يصد ضرورة وطبعاً اشعة النور فاذاً ان توسط مضاعفاً فلا بد من ان يزيد صورة الموضوع ظلاماً وابهاماً. اما البشر فلا يخطئون ولا يكذبون ضرورة فاذاً اذا كانت دواعي الخطأ والكذب بعيدة عن كل الخطوط التقليدية بالتساوي كما هي هنا ينشأ عن الجيل الاخير توكيد مماثل لما ينشأ عن الجيل الاول . وقولنا طبعاً اي كما يحدث في الجملة لان الزجاج قد تحمله الصناعة الدقيقة بحيث لا يصد اشعة النور بل ربما يقوي فاعليتها في الاعين وحينئذٍ فاعتراض الزجاج بين الاعين والموضوع وان تضاعف يبين صورة الموضوع جلية كما هي

بل ربما زاد في ثباتها وجلائها

عند ٩ اخيرًا اذا اعترض معترض بان بعض حوادث خاصة عُدّت كاذبة بعد ان كانت تعتبر حقيقية لاستنادها الى شهادة كاملة يجاب بانه عند التسليم بها لم تحرر الشروط كلها . اما من جانب الشهود واما من جانب المؤرخين واما من جانب المقلد على ان قولنا بامكان تحقق كثير من الامور المحسوسة بالشهادة البشرية انما هو في الجملة ولذا لا ينهض الاعتراض ببعض اشياء خصوصية الا اذا بيّن ان ما ظهر كاذبًا او مرتابًا به روى من شهود عدل او اخبر من مورخين ثقات او قُلِّد بتقليدٍ ثابت وغير منقطع . لانه لابد من الفحص الجهيد والبحث الدقيق في قواعد النقد قبل الحكم على حقيقة امرٍ لم تثبت بالممارسة اليومية على نوع ما وعدا ذلك فلا حاجة الى ذلك في كثيرٍ من امور الحق العام التي كثيرًا ما يحققها مطلقًا بحيث لاتحركها دقة المغالطات فيها وليس ذلك فقط بل نرى فيها صريحًا امتناع الصد كما نبها على ذلك في الابتدا فمن يستطيع الريب في وجود توليوس وقيصر وطيطوس ونيرون وغيرهم ام اي مغالطة يمكنها ان تضعف ولو قليلاً صدق هذه الاشياء الذي لا اصل له الا في الشهادة البشرية انظر برجيار وجيرديل وبلديونّي

❋ اصلاح خطأ ❋

صحيفه	سطر	خطا	صواب
٥	١٩	الصبح	معدن الذهب
٦	١٠	الرقه	السرقه
٩	٤	احكم الاحار (٨)	احكم الاحكار وحُكِمَ له مالاحار (٨)
١٤	١٥	ما سوق	مالا يعوق
١٦	٨	طهر منهج	طهرت آراءه
١٧	١٣	المحمول	الفاعل
١٨	٧	كبى اصلها	كانه اصلها
٨	١١	مالصاعد	التركيبية
١٩	١٨	الحدثه	الحديثة
٢٦	٣	مانى	مانيه
٢٩	١٩	الرابطه	الرابط
٣٣	١١	اوافراد على فرد	اوعلى فرد
٣٦	٩	المفردة	المفرد
٤٥	١٥	موضوع الاولى	موضوع الاولى
٤٦	١٧	اي لايجمع بيها	اي ممكنا الجمع بيها
٤٨	١٩	طرسه	واما طرسه
٥	١	من الماحر	لِمّا
٥	١٢	من المتعدم	إيّا
٥٤	٣	يُعرّف	نُعرّف
٥٧	١٦	لا تُطلق	فلا تُطلق
٦٥	١٦	الملطع	الملع
٦٥	١٨	المحملون	المختلفون
٦٦	٣	دلك	ملك

صفحه	سطر	خطا	صواب
٧٣	١١	وباهيك من انه	وباهيك انه
٧٦	١٨	الباطنه	الباطن
٧٧	=	يوّحد	يوحد
١٩	٣	سكلف	سكلف
٩٥	٩	الاحساري	الاحساري
٩٥	١٤	احسارية	احتساريه
٩٦	٤	الاحيارية	الاحتسارية
٩٩	١٣	رمى خطأ	رمى من خطا
١٤١	١٦	فيا	فما
١١٧	٤	فاد اسلم	فاذا سُلِّم
١٣٠	١	مصوراتش	تصورات
١٣	١٨	هي	هو
١٣٠	٢٠	مّما لا علامه	مّما له علامه
١٣١	٣	محص	مخصصه
١٣٣	٣	ويؤيد ذلك ايضًا ما ماله	وما ماله
١٣٣	١٨	نعسم	نعسيو
١٣٦	١٤	ان اهل دوي	ان دوي
١٣٨	٥	وفي انه يحتشي صده	وفي انه لا يحتشى الخلاف
١٤٤	٣	عدد ٩	عدد ٩

